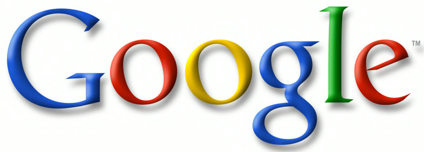
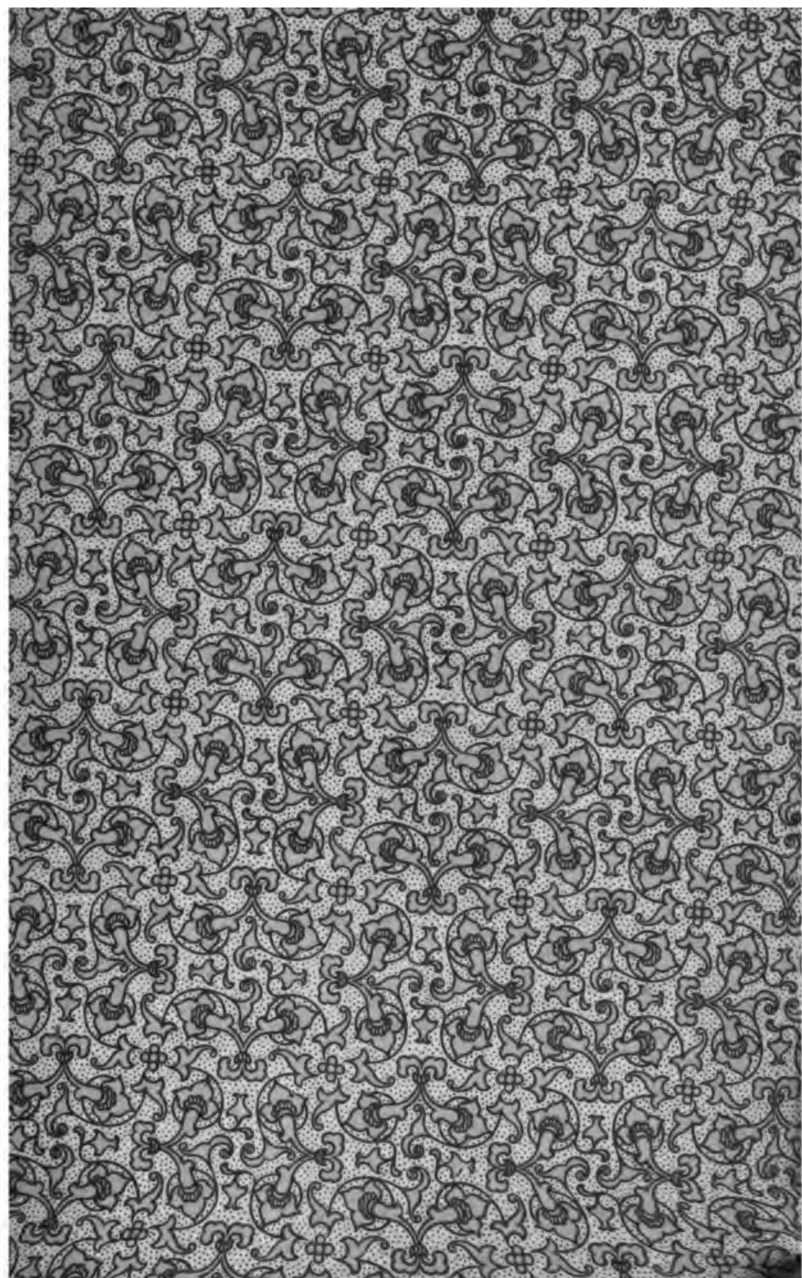



ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV. ANGL.
VE RI TAS
SIGILLVM



STUDIER

I

NORDISK
LITTERATUR- OCH RELIGIONSHISTORIA

AF

HENRIK SCHÜCK

FÖRSTA DELEN

MED ILLUSTRATIONER



STOCKHOLM
HUGO GEBERS FÖRLAG



STOCKHOLM 1904
KUNGL. HOFBOKTRYCKERIET. IDUNS TR.-A.-B.

MINA DANSKA VÄNNER

Johannes Steenstrup
Axel Olrik och
Edvard Lehmann

egnas detta arbete såsom en ringa gärd af beundran för dansk vetenskaplig forskning.



Inledning.

Det kan synas såsom en ganska tröstlös uppgift att åter börja en undersökning, fallande inom den nordiska mytologiens område, särskildt att ånyo upptaga några frågor ur den rent isländska mytkretsen, ty det kan ju knappast förnekas, att denna forsknings historia nästan endast visar oss en serie af vetenskapliga nederlag, och jag vill gärna från början erkänna, att jag icke hyser någon bärgfast tro på, att icke också denna undersökning skall sluta i ett dylikt nederlag. Men äfven med detta perspektiv för ögonen är det dock omöjligt att kasta yxan i sjön och stanna vid den pessimistiska, om också kanske mera vetenskapliga förklaringen, att vi ingenting med säkerhet veta i detta afseende. Kännedomen om våra förfäders gudatro och religiösa diktning är dock för oss allt för viktig, för att vi af feg räddhåga skulle bäfva tillbaka för en batalj, som möjligen kan förloras. Och måhända gäller det blott att en gång få det rätta greppet på ämnet; är detta funnet, kan nog hela härfvan redas ut.

Hufvudbristen i den hittillsvarande forskningen har enligt min mening varit den, att den saknat me-

tod. De nordiske mytologerna hafva sällan tagit kännedom om de grekiska och semitiska mytforskningarna, de hafva varit språkmän och icke religionshistoriker, och följden har blifvit den, att de häller icke kunnat tillgodogöra sig de vetenskapliga metoder, som på den sista tiden utbildats inom religionshistorien.

Men å den andra sidan kan icke förnekas, att uppgiften här är svårare, enär vi med afseende på de rent nordiska myterna äro vida sämre stälda än med afseende på de grekiska och semitiska. Ty med få undantag äro alla våra källor rörande skandinavernas hedniska gudatro från kristen tid, och det viktigaste arbetet, Snorres Edda, skrefs mer än tvåhundra år efter hedendomens fall. De notiser, som härröra från rent heden tid, äro för det första jämförelsevis litet gifvande, och för det andra förskrifva de sig alla från hedendomens afslutningsperiod, då de nordiska hedningarna redan råkat i beröring med de kristne, och den möjligheten är således alls icke utesluten, att dessa källor icke längre återgifva det *rena*, oblandadt hedniska föreställningssättet. De flesta af dem stamma vidare från samma håll — från *dikter*, och dikter äro såsom rent mytologiskt material af ganska tvifvelaktigt värde, såvida de ej utgjort en del af själfva kulten, hvilket här icke tyckes hafva varit förhållandet. I annat fall blandas ju lätt in motiv af annan art än de rent religiösa, och att skilja dessa från hvarandra är ofta en vansklig sak. I dessa dikter spelar dessutom författarens individualitet icke sällan in, och vi äro numera icke alltid i stånd att skilja dessa individuella meningar från de allmänt folkliga.

Den moderna mytforskningen — särskildt på grekiskt och semitiskt område — har vidare visat, att hvarje dylik forskning måste utgå från ett studium af *ritus*. Men om de nordiska hedningarnas ritus känna vi så godt som intet. De direkta uppgifter, som våra källor innehålla härom, äro så få och så obetydliga, att man knapt kan förundra sig öfver, att de nordiska mytologerna hittills så godt som alldeles underlåtit att egna någon uppmärksamhet åt detta studium. Emellertid vill jag redan nu uttala den öfvertygelsen, att *skall* den nordiska mytologien hafva någon framtid, så måste den särskildt kasta sig på lösningen af de härmed sammanhängande frågorna.

Det är också några undersökningar i denna riktning, som jag nu afser att företaga. Anledningen, att jag öfverhufvud åter kom att vända mig till dessa studier, har varit ett arbete af den bekante Kielerfilologen Friedrich Kauffmann »Balder, Mythus und Sage». Jag erkänner tacksamt både de många värdefulla uppslag, som detta arbete gifvit, och den omsorg, med hvilken materialet blifvit samladt, men ehuru min egen undersökning af Balderssagan i några fall stöder sig på Kauffmanns, har jag dock icke kunnat ansluta mig vare sig till hans metod eller hans slutsatser. Kauffmann vill i sitt arbete bryta med den skola, som i Tyskland ännu behärskar den germanska mytforskningen — den Grimm-Müllenhoffska skolan — och han tror sig häri hafva lyckats. Det är sant, att han upptagit åtskilliga satser från de moderna folkloristerna, särskildt från Frazer och Robertson Smith. Men enligt min mening står han dock i själfva

sin grundåskådning ännu kvar på den gamla Grimmska ståndpunkten.

Ett genomgående fel hos denna skola synes mig vara dess böjelse att såsom myt vilja rubricera allt, som omtalas i någorlunda gamla skrifter. Det kan ej nämnas i en forndikt, att två kämpar strida mot hvarandra, utan att detta fattas som en förbleknad myt om t. ex. ljusets och mörkrets strid, ännu mindre att t. ex. Beowulf kämpar mot en drake, utan att Beowulf förklaras representera *en* naturföreteelse, draken en annan. Att det finnes något, som heter dikt och saga, är ett faktum, som åtminstone från skolans allmänna ståndpunkt ej borde medgifvas, annat än under förutsättning att dessa spira upp från mytens grund och i själfva värket äro förklädda eller vanstälda myter.

En annan egendomlighet för denna skola är tendensen att uppfatta en hednisk mytkrets såsom ett teologiskt system, i detalj genomarbetadt och en gång för alla afslutadt. Men en hednisk religion, som ej är kodifierad i någon bekännelseskrift eller någon särskild, »uppenbarad» religionsurkund, är naturligen underkastad mycket snabbare förändringar än kristendomen, som *trots* dessa återhållande bekännelseskrifter ju ständigt växlat karaktär. Särskildt visar sig denna frihet från allt, som smakar af system, om vi vända oss till den hedniska skönlitteraturen. Vi behöfva ju blott uppmärksamma det faktum, att en grekisk myt kan berättas på ett sätt af Homeros, på ett annat af Pindaros, på ett tredje af Sophokles, på ett fjärde af Ovidius o. s. v.; och därför att nordmännens mytiska diktning till den ojämförligt större

delen gått förlorad, är det ingen anledning att antaga, att dessa föreställningar hos våra förfäder varit mera fixa och oföränderliga än hos grekerna. Jag behöfver blott anföra ett eklatant exempel. På Tacitus' tid var Nerthus en kvinnlig gudomlighet; i den isländska mytologien har samma gudomlighet förvandlats till en manlig. Utvecklingens stora lag gör sig således gällande äfven på detta område, och en mytforskning, som icke tager hänsyn härtill, är redan på förhand dömd.

Men åtskilliga andra slutsatser kunna också dragas af dessa premisser. Så är det tydligt, att man icke utan vidare äger rätt att kombinera en myt med en annan och så att säga ordna in dem i ett kronologiskt eller genealogiskt system. Jag kan taga ett exempel. I Havamal 140 berättar Odin, att han lärt sig nio trollsånger »af den fräjdade sonen till Boltorn, Bestlas fader». Hvem denna mytiska personlighet varit, säges ej i dikten och häller icke i någon annan dikt, men Snorres Edda gifver följande genealogi: Bor var gift med Bestla, dotter af jätten Boltorn, och deras son var Odin. Genom att sammanställa dessa båda uppgifter, har man gjort Odins läromästare till hans morbror. Men huru Havamals författare tänkt sig denna sak, veta vi alls icke. För honom kan den genealogiska sammanställningen mellan Odin och Boltorn hafva varit fullkomligt okänd; den myt, han känt, kan hafva rört sig med helt andra släktförbindelser. Ty väl att märka: de mytologiska genealogierna äro i regeln — såsom den grekiska religionshistorien visar — af ett mycket sent datum och härröra i de flesta fall antingen från unga,

mytologiska spekulationer eller bero, så vida de äro äldre, därpå, att tvänne kulter sammanslagits, hvarvid de tvänne kulternas gudar gjorts till man och hustru, syskon, far och son eller mor och dotter — led som morbror, farbror, kusin o. d. torde undantagslöst härröra från en hednisk teologs eller en modern mytforskares kombinationer.

Af denna utvecklingens lag följer också, att gudar, som en gång haft en betydande kult, så småningom glömmas bort och ersättas af andra och yngre. Dylika halft döda gudar återfinnas i alla folks mytologier, icke minst i den nordiska mytkretsen, och vi skola i det följande göra bekantskap med några. Ofta lefver en dylik gud kvar blott såsom ett namn, om hvilket man ej vet att berätta något, enär de myter, som en gång gält honom, nu öfverflyttats på andra, yngre och lifskraftigare väsen. Ofta finnes ej ens namnet kvar såsom ett själfständigt nomen proprium, utan har öfvergått såsom ett »binamn» på en annan gud, som till den grad ärft föregångaren, att han t. o. m. lagt sig till med dennes namn. Och sist och icke minst röjer sig denna evolution däri, att guden fullkomligt ändrar karaktär i följd af den allmänna kulturutvecklingen. Jag kan anföra ett fall. Såsom man numera antager, voro dioskurerna äldst ett par hästgudomligheter. Då de gamla djurgudarna sedermera i följd af det grekiska skönhetssinnets utveckling allt mer och mer försvunno, förvandlades dioskurerna till ett par ungdomliga, ridande gudar, och under den vapenglada Homeriska tiden blefvo dessa ryttare de ridderliga stridsgudar, som förlänade de kämpande skarorna seger. En liknande

utvecklingsprocess torde också Odin hafva genomgått. Hans många binamn visa väl, att massor af äldre gudar absorberats i den Odinsgestalt, som vi nu känna till, men en bland dessa gudar och den kanske väsentligaste har utan tvifvel varit en dödsgud. Under *vår* Homeriska tid, vikingatågens århundraden, förbyttes helt naturligt dödsguden till stridsgud, såsom sådan blef han en höfdingarnes och den nordiska vikingaaristokratiens gud, en gud, som utrustades med allt fler och fler fullkomligheter och som därför snart också framstod såsom en kulturens bärare, skaldekonstens, vishetens och runokunskapens gud, d. v. s. såsom representanten för intressen, hvilka endast förefunnos hos samhällets högsta lager, ej hos den stora massan, för hvilken både skaldekonst och runkunskap i vanlig mening helt visst voro skäligen likgiltiga saker. Erkänner man en dylik utveckling inom den hedniska gudavärlden, blir det naturligtvis meningslöst att tala om solgudar, vindgudar m. m. En gud är helt enkelt en gud d. v. s. ett lefvande väsen, och han må ursprungligen hafva stått i hvilket förhållande som hälst till solen, vinden o. s. v. — ett förhållande som vanligen ligger så långt tillbaka i tiden, att vi därom intet veta — så är detta beroende i regeln så godt som fullständigt utplånadt, och så många andra kulturinflytelser hafva medvärkat vid gestaltens utdaning, att man i hvarje fall gör klokast i att afhålla sig från alla spekulationer öfver, hvad den eller den guden »betyder». I regeln »betyder» han ingenting, lika litet som vår Gud »betyder» någonting, ingendera är någon symbol för ett annat, utan är sig själf, är gud.

Men den gamla mytologiska skolan har enligt min mening gjort sig skyldig till ännu ett fel: man har aldrig gjort en värklig analys af de termer, med hvilka man rör sig, och på denna underlåtenhet beror också de föregående fel, jag påpekat. Jag vill därför något utförligare sysselsätta mig med denna punkt.

Så vidt jag kan förstå, är det icke mindre än fem olika begrepp, med hvilka man laborerar och hvilka i allmänhet också sammanblandats med hvarandra, ehuru de äro alldeles skilda. Först då man klart insett skillnaden dem emellan kan man med framgång våga sig in på de mytologiska problemen.

Dessa begrepp äro dogm, primitiv folktro, myt, saga och — hvad jag med en i denna bemärkelse nyskapad term vill kalla — legend.

Med *dogm* mena vi som bekant en religiös sats, som medlemmarna af ett visst trossamfund äro skyldiga att omfatta, så vida de vilja räknas till detta. Men några dogmer förekommo lika litet hos greker och romare som hos forntidens germaner. I deras ställe fanns blott skyldigheten att iakttaga vissa rituella bruk. Ett brott mot dessa sedvänjor ansågs medföra skada för hela samhället, i det att detta därigenom, genom den enskildes förseelse, drog öfver sig gudens vrede. En hednisk gud hade nämligen samma lynne som en hednisk höfding: blef han rasande öfver något, då — så att säga — »slog han i högen», och hvem som hälst kunde råka illa ut. Det gälde därför att ständigt hålla honom vid godt lynne, och detta skedde därigenom, att hvar och en på häfdvunnet sätt deltog i offer o. s. v. Men det var den enskilde fullkomligt obetaget att *tro*, hvad

han ville angående betydelsen af den ritus, i hvilken han deltog, eller om den gudavärld, till hvilken han med sitt offer vände sig. Detta medgifvande berodde alls icke på någon religiös liberalism, utan helt enkelt därpå, att den primitiva religionen, lika väl som den primitiva lagen, blott fäste sig vid *handlingar*, ej vid *sinnesförfattningen* — en ståndpunkt, på hvilken katolicismen ju ännu i viss mån står kvar. Denna frihet från alla trosdogmer gör därför, att hvarje hednisk religionsform upptager en mängd diametralt mot hvarandra stridande religiösa föreställningar, som helt fredligt få existera sida vid sida, emedan man icke kände något behof att samarbeta dem till en dogmatisk enhet.

Vi behöfva blott taga hänsyn till den för en kristen så viktiga frågan om lifvet efter detta. I Eneidens sjätte bok, som ju kan anses som en sammanfattning af de religiösa föreställningarna på Vergilius' tid, möta vi därför dels det gammalromerska föreställningssättet, enligt hvilket den döde bodde i grafven, dels grekernas tro på ett stort gemensamt dödsrike, Hades, dels de senare grekiska lärorna om Tartaros och Elysion — eller hvad vi skulle säga: helvete och himmel — dels slutligen platonismens själavandringsteori.

Samma motsägelser återvända hos våra förfäder: enligt en mening bor den aflidne i grafhögen, hvarifrån gengångaren kan manas fram medels trollsånger; enligt en annan tro vistas han tillsammans med andra andar »bakom bärgen», och då stormvinden om natten stryker förbi bondens koja, hör denne, hur de dödes här ilar förbi; enligt ett tredje föreställnings-

sätt komma de aflidne till jotunheimar, där likdemonerna, »jättarne», gnaga köttet af deras knotor; enligt ett fjärde bo de i det stora skuggriket, hos Hel, och enligt ett femte vistas de gode och tappre hos gudarna i det strålande Valhall.

Först *efter* hedendomens fall, i hvarje fall först mot dess slut, göra skalderna — som i dessa föreställningar blott sågo poetiska motiv — ett svagt försök att upptimra en hednisk teologi. Men för den äkta hedendomen finnes icke någon dylik. Dess enhet är icke dogmen, tron, utan ritualen, och det finnes därför icke någon hednisk mytologi i den vanliga meningen d. v. s. ett hedniskt *mytsystem*, utan blott en följd af olika myter, hvilka tillhöra vidt skilda utvecklingsskeden i folkets religiösa lif. Och man får en alldeles falsk bild af en forntida religion, om man söker att sammanföra dessa föreställningar till en enhet — falsk, emedan forntidens människor själfva aldrig erforo något behof af en dylik enhetlig religiös världsåskådning.

För att åskådliggöra detta har jag i det följande valt ett exempel: myterna och sagorna om mjödet, och vi skola då kunna iakttaga samma religiösa tankegång i en mängd olika former, vi skola då finna, hurusom hvarje myt föreligger i en följd af olika varianter, af hvilka några uttrycka ett äldre, andra ett yngre religiöst föreställningssätt — föreställningssätt, hvilka ofta genom århundraden äro skilda från hvarandra.

Från dogmen vända vi oss till den s. k. *primitiva folktron*, ett område, som man först på den sista tiden börjat studera. Med primitiv folktro menar

man — enklast definieradt — den nu lefvande vildens eller den forntida, primitiva människans sätt att betrakta världen. Då mänsklighetens utvecklingshistoria i stort sedt varit densamma i hela världen och i alla tider, hafva nutidens vildar mycket att lära oss om det ursprungliga åskådningssättet hos nutidens och forntidens civiliserade folk, och månget fenomen, som förut varit dunkelt, har nu blifvit klart, tack vare den belysning, som den nya s. k. antropologiska skolan kastat däröfver. Men å den andra sidan synes det mig dock, som om man på vissa håll öfverskattat betydelsen af denna nya vetenskap.

Primitiv folktro är ej detsamma som myt, och samma primitiva folktro kan komma till uttryck i myter, hvilka visserligen till syftet äro lika, men till formen alldeles olika. Så t. ex. är det, som jag sedan får visa, samma primitiva folktro, som ligger bakom den mytiska delen af sagan om Idunns bortröfvande och den mytiska delen af sagan om Freys kärlek till Gerd. Men detta primitiva föreställningssätt har utvecklat sig till två alldeles olika myter.

Folktron utgör i regeln den mark, hvarifrån så väl myten som sagan spirar upp, men den är ännu ingendera. Myten — liksom sagan — är bygd på dylik folktro, har denna till sin förutsättning, men är betydligt mera utvecklad än detta enkla, händelsefattiga föreställningssätt. Myten är en poetisk omdaning af — vanligen flera — motiv, hvilka visserligen äro gemensamma för all primitiv uppfattning och som därför återfinnas nästan öfverallt i världen. Men om än de *motiv*, af hvilka den enskilda myten är

sammansatt, äro primitiva och allmänmänskliga, så följer ej, att den speciella myten också är det, utan denna är i de flesta fall mer eller mindre egendomlig för en viss religionsform. Myten är en *dikt;* den primitiva folktron innehåller blott *motiv* till dikter (d. v. s. till myter eller sagor).

Jag kan taga ett exempel. Den engelske folkloristen Frazer och efter honom Kauffmann hafva trott sig finna förklaringen till hela Balderssagan genom att återföra den till ett dylikt primitivt föreställningssätt. Som vi erinra oss kan Balder blott såras af ett enda vapen, af den oansenliga misteln, och på ett ställe i Eddan säges, att »Balders lifsöde var doldt» i misteln. Häri finna nu Frazer och Kauffmann ett dylikt primitivt föreställningssätt, enligt hvilket människans lifskraft eller lifsöde är dolt i något utom människan liggande föremål, och enligt hvilket fiendens uppgift därför är först att upptäcka, hvilket detta föremål är, samt sedan bemäktiga sig och förstöra det. Detta motiv återfinnes nu hos de flesta folk, både i deras myter och i deras sagor, hos de forna egypterna, hos perser, inder, lappar, greker, skandinaver m. fl. Mest bekant är kanske den grekiska sagan om Meleager, hvars lif — enligt en version — var bundet till en oljogren, och vi nordbor erinra oss bäst sagan om Norna Gest, hvars lifsöde var sammanlänkadt med ett ljus; när detta brinner ut, dör Norna Gest.

Men förutsatt, att detta värkligen är grundtanken i Baldersmyten — och till denna fråga skall jag sedan återkomma — så kan man dock icke identifiera den vida rikare myten eller sagan om Balder med detta enkla motiv, som på sin höjd utgör ett

enda af momenten i denna, lika litet som man kan identifiera Balderssagan med sagorna om Meleager och Norna Gest. De primitiva motiven äro blott stenarna i byggnaden, men de äro icke själfva byggnaden.

Dessa motiv hafva utvecklat sig dels till en följd af olika *myter,* dels till en mängd hos de flesta folk förekommande *sagor.* Gränsen mellan myten och sagan (d. v. s. folksagan, fésagan, »äfventyret») är därför icke alltid lätt att draga, och båda äga en mängd beröringspunkter, vida flera än man till en början är böjd att antaga. Båda hafva samma källa — den primitiva folktron — och båda äro dikter. Det är nämligen alls icke någon tillfällighet, att det är hos forntidens skalder, som vi återfinna nästan alla myter; det är fullt naturligt, ty myten är till sitt egentliga väsen en dikt, ett alster just af skaldens skapande fantasi. Det är skalden, som till myt d. v. s. till dikt omdanat de primitiva motiv, om hvilka jag nyss talat, och flera af dessa dikter eller myter torde knapt hafva varit bekanta utanför de kretsar, för hvilka skalderna föredrogo sina sånger. Bonden i Upsalatrakten kunde väl deltaga i det stora fröblotet, men det är alls icke någon säkerhet för, att han hade reda på några egentliga myter om Frey; i hvarje fall hade kännedomen om dessa myter icke någon religiös betydelse för honom, lika litet som kännedomen eller icke kännedomen om Miltons Paradise lost har någon religiös betydelse för en modern engelsman. Han kunde skratta åt dessa myter och anse dem för skaldepjoller, han kunde vara fullkomligt okunnig om dem och ändå vara lika god Freysdyrkare för det — nämligen så vida han nitiskt och på

det rituelt riktiga sättet deltog i själfva blotet och underlät alla handlingar, som af en eller annan anledning kunde förtörna guden.

Det är för öfrigt ganska möjligt, t. o. m. sannolikt, att bonden hade helt andra Freysmyter än dem, som af skalderna föredrogos för konungen och stormännen; liksom han med all säkerhet hade sin folkliga, profana dikt, hade han nog också sin religiösa. Det är vidare ytterst sannolikt, att myterna varit ganska olika vid de olika kultorterna, t. ex. i Upsala, Lejre och Nidaros. Myten är ju oftast ett svar på en fråga af religiös innebörd: t. ex. hvarför utföra vi den eller den religiösa ceremonien? Och på det ena stället besvarade man denna fråga på ett sätt, på det andra stället på ett annat. Men myterna voro skilda icke blott till orten, utan också till tiden. Svaret var naturligtvis ett uttryck för det religiösa föreställningssätt, som vid den ifrågavarande tiden var det härskande; men en äldre tid, då man stod på en mera primitiv ståndpunkt i religiöst hänseende, hade gifvit ett annat svar, och en senare tid, då man hunnit längre i religiös utveckling, skulle gifva ännu ett tredje. I följd däraf händer det mycket ofta, att vi hafva en hel följd af olika myter, som återspegla olika tiders uppfattning af samma religiösa fenomen. Ty väl att märka: den yngre myten dödade icke den äldre på samma sätt som en protestantisk dogm dödar en katolsk, utan de fortlefde helt fredligt sida vid sida, just emedan de voro blott dikter och icke dogmer.

Deras karaktär af dikter röjer sig ock i ett annat fall; en och samma myt kan nämligen berättas om

olika gudar. Förklaringen är ganska enkel. På den ena kultorten dyrkade man t. ex. en ktonisk gud, på den andra en annan. De välgärningar, som tillskrefvos dessa gudar, voro naturligen ungefär de samma, de gåfvo gröda o. s. v., och de ceremonier, med hvilka de hyllades, voro tydligen också i det stora hela desamma. Förklaringen på dessa ceremonier måste i följd däraf blifva tämligen likartad d. v. s. samma myt uppstod spontant på olika ställen ur samma primitiva, religiösa föreställningssätt; så skola vi i det följande se, att man i Upsala berättade samma myt om Fjolner, som man på Rügen berättade om Nerthus.

Med själfva kulten stod denna mytdiktning i alla händelser icke i samma samband, som den kristna dogmen står med den kristna kulten. Myten var en dikt och således beroende på den diktandes individuella fantasi, och redan af Eddan kunna vi iakttaga, att det fanns både folkliga och lärda myter, liksom det fanns folklig och lärd poesi.

Skillnaden emellan myt och saga blir således endast den, att sagan har ett profant innehåll, under det att myten afser att förklara en företeelse, som ännu har religiös innebörd, ofta ett rituelt bruk. En naturlig följd häraf är, att myten lätt öfvergår till saga, endast därigenom att såväl auditoriet som berättarna glömma bort denna religiösa innebörd och blott fasthålla berättelsens karaktär af dikt. Härpå skola vi i det följande få talrika exempel.

Men sedan jag nu angifvit skillnaden mellan myt och saga, är det nödvändigt att skilja båda från en tredje form, i hvilken de i viss mån, åtminstone till

det yttre, sammanfalla. Denna form vill jag nu kalla *legend.* Vanligen talar man blott om en kristen legend, och man menar då därmed en (icke i bibeln förekommande) berättelse, i hvilken Kristus eller helgonen uppträda. Men man talar också om buddhaistiska och muhamedanska legender, och jag ser intet hinder, hvarför man ej också skulle kunna tala om Torslegender, Freyslegender o. s. v. Jag skulle därför vilja definiera legenden såsom en folksaga, i hvilken de handlande personerna äro gudar, halfgudar eller helgon. Legenden (t. ex. om S. Pär och broder Lustig) är en saga, icke en myt, ty den afser ej att förklara någon religiös företeelse, men den skiljer sig från den vanliga folksagan därigenom, att den har samma hjältar som myten, ehuru själfva händelsen är rent profan, är lånad från folksagan.

Här hafva vi utan tvifvel kommit till en kardinalpunkt i all mytforskning, det undervattensskär, som visat sig särskildt ödesdigert för den Müllenhoffska skolan. Så snart en gud eller heros omtalats i någon gammal saga, har man genast i denna saga sett en uråldrig myt, som man sedermera på ett mer eller mindre våldsamt sätt sökt förklara. Och dock är det ganska tydligt, att icke så få af de nordiska s. k. myterna alls icke äro några värkliga myter, utan blott legender d. v. s. »äfventyr». Låtom oss taga några exempel. Tors färd till Utgårdaloke är utan tvifvel i själfva hufvudpunkten — gudens resa till dödsriket — en myt, och liknande myter finnas ju hos de flesta folk, t. ex. den babyloniska gudinnan Ishtars resa till dödsriket, Herakles' Hadesfärd m. m. Men utförandet är icke mytens utan »äfventyrets». Tor, som om

natten tror sig hafva tagit härbärge i en stuga, men om morgonen finner, att han sofvit i jätten Skrymes handske; hvars följeslagare springer i kapp med tanken, medan han själf brottas med ålderdomen och fåfängt söker att dricka ut hafvet — allt detta är profan dikt, legend, »äfventyr» och icke myt, trots det att Tor är hjälten, ty dessa sagor hafva med all säkerhet aldrig haft religiös betydelse för nordbon, och de förklara icke någon företeelse, som fallit inom den hedniska trons eller ritualens område.

Den s. k. myten om Asgårds byggande är en annan klar och tydlig legend, och hufvudmomentet möter oss ofta såsom ren folksaga: jätten, som lofvar att utföra arbetet mot ersättning af sol och måne eller Freyjas hand, men hvilken till slut luras på lönen. Denna jätte möter oss också i kristna legender, som med all säkerhet icke äro lånade från den nu omtalade hedniska. Idunns äpplen är en tredje dylik legend. Jag behöfver blott erinra om grunddragen. Jätten Tjasse, som iklädt sig örnhamn, sitter uppflugen i ett träd, då Loke med en järnstång slår till honom. Örnen griper då tag i stången, Loke kan ej frigöra sina händer, och jätten flyger bort med honom. Såsom lösepenning förråder då Loke Idunn åt Tjasse, men nödgas åter befria henne. I detta syfte förvandlar han sig till en hök och Idunn till en nöt, som han tager i munnen. Såsom örn förföljer Tjasse dem och är just i färd att gripa höken, då denne når fram till Asgård. Han är räddad och gudarna dräpa Tjasse.

Huru många gånger hafva vi ej som barn läst om denna flykt och dessa förvandlingar! Äfven här är

— såsom jag sedan får visa — kärnan mytisk: en myt om, huru gudarna och hela tillvaron aftyna i följd däraf, att gudinnan med lifselixiret bortröfvats af någon dödsgudomlighet. Men händelsen sådan den nu föreligger är blott en legend, en folksaga, i hvilken gudarna såsom handlande personer ersatt folksagans vanliga hjältar.

Emellertid föreligga de flesta myter blott i sagans eller legendens form, och att denna icke är den ursprungliga, visar sig lätt. Den äkta myten hade i regeln karaktären af ett kortfattadt svar på en fråga. En sammanfattning af de vid en kultort bekanta myterna fick därför lätt en viss likhet med en modern katekes. I denna form kunde en gode eller en tulr sammantränga allt, hvad han visste om den gud, som dyrkades vid hans hof eller harg, och vi äga lyckligtvis en dylik hednisk katekes i behåll, nämligen Vaftrudnesmal. Väl är det tydligt, att alldeles så kan en rent hednisk kultkatekes icke hafva sett ut — Vaftrudnesmal är snarare en skalds bearbetning af en dylik katekes. Ty denna bör för det första hafva saknat den novellistiska ram, som den bevarade dikten äger, och vidare kan den nog icke hafva sysselsatt sig med de halflärda, teologiska spörsmål, som delvis behandlas i kvädet. Men formen har i alla händelser varit densamma t. ex.

Odin kvad:
Säg för det tionde,
då den tallösa räckan
af gudaöden du vet, Vaftrudner:
Hvadan inkom Njord
bland asars söner

— öfver hof och harg
i hundratal han råder —
då han ej var af asars ätt?

Vaftrudner kvad:
I vaners värld
honom visa makter skapat
och gudarna som gisslan gifvit;
vid åldrarnes ända
han återvänder
hem till vise vaner.

— — — — — — — — — — —

Odin kvad:
Mycket jag farit,
mycket frestat,
mycket makterna pröfvat:
hvilka mänskor lefva,
se'n liden är
fimbulvintern öfver folken?

Vaftrudner kvad:
Lif och Leiftraser;
men i löndom bo de
uti Hoddmimes hult;
morgondaggen
deras mat är
och af dem nya folk födas.

Men myterna föreligga också i en annan, mindre ursprunglig form, nämligen såsom utförliga prosaberättelser, och denna form är det, som möter oss i den utförligaste mytologi, vi hafva, nämligen Snorres Edda.

Dessa prosasagor och legender voro med all sannolikhet ej afsedda för samma publik, hvars vetgirighet framkallat de nyss omtalade katekeserna. Dessa

hade vuxit fram ur ett öfvervägande religiöst intresse; sagorna däremot vända sig tydligen till en blott världsligt, litterärt eller poetiskt, intresserad publik, och om katekeserna sammansattes af gamla offergodar och tuler, så hafva sagorna med all sannolikhet diktats af skalderna. En analys af dessa sagor — och en dylik skall jag i det följande lämna af några — visar snart, att de äro sammankomponerade af *flera olika* myter, ofta på ett ganska konstnärligt sätt, att man i dessa myter icke sällan inlagt en natursymbolik, som i allmänhet är främmande för den äkta folkdikten, men däremot tillhör konstpoesien och den professionelle skalden, och att slutligen rena folksagomotiv i stor skala spelat in. Allt detta visar bort från kulten och till det stora, nu mäktiga skrå, som synes hafva uppstått i slutet af 700-talet i samband med den ridderligt krigiska utveckling, som då med vikingatågen inleddes. Det var detta skrå, skalderna, som nu tog de gamla, knapphändiga kultmyterna om hand och utbildade dessa till de prosasagor, som — väl blott till en mindre del — finnas bevarade i Snorres Edda. Ty att Snorre själf skulle hafva diktat dem på grundvalen af äldre skalde- och eddadikter, är mycket litet troligt, och redan bakom de äldsta skaldedikterna ligga, alldeles tydligt, utförliga mytologiska prosaberättelser.

I allmänhet har man velat begränsa skaldernas poetiska värksamhet till den lärda s. k. skaldedikten. Men detta är utan tvifvel oriktigt, och redan namnet »skald» gifver oss en antydan om det rätta förhållandet, ty såsom numera allmänt antages kommer ordet »skald» af det iriska »skelid» eller sagoberättare.

Men hvad var det då för sagor dessa skalder berättade? Utan tvifvel närmast sådana, som stodo i förbindelse med de lärda dikter, hvilka de föredrogo. Men göra vi detta nästan nödvändiga antagande, komma vi just fram till sagor af den typ, som föreligger hos Snorre. Resultatets riktighet bestyrkes ytterligare däraf, att Snorres mytologi ju faktiskt uppträder såsom en kommentar till dessa skaldedikter.

Förhållandet är mindre egendomligt, än man till en början föreställer sig. Skaldedikten var ju en lärd dikt, hvilken icke kunde förstås af hvem som hälst, utan fordrade en prosaisk utläggning af de termini tecnici, med hvilka den tidens poesi rörde sig. Ty ingen kan väl påstå, att hvilken höfding som hälst utanför skaldernas skrå satt inne med den lärdom, att han utan vidare förstod t. ex. en strof sådan som denna: »Glad drog Gefjon Danmarks ökning bort från Gylfe, den på djupglans rike, så att det rök af ränndjur; oxarna buro åtta ännemånar och fyra hufvud, där de för vin-öns vida valrof gingo».

I viss mån möter oss ett liknande förhållande inom 1200-talets italienska dikt, ehuru kommentaren där icke är mytologisk utan filosofisk; så finnes t. ex. af Guido Cavalcantis berömda canzon *Donna mi prega* icke mindre än åtta olika kommentarer, och hvar och en, som läst Dante's Vita Nuova, erinrar sig de utförliga filosofiska tolkningar, han fogat till hvarje där upptagen dikt. I själfva värket var kommentaren hufvudsaken och dikten blott så att säga ett kraftextrakt af denna, men ett kraftextrakt, som kunde njutas blott af den, som redan genom ett studium af kommentaren blifvit preparerad härför.

Liknande var helt visst förhållandet mellan skaldedikten och skaldesagan, och måhända hafva vi också en keltisk motsvarighet, som jag nu emellertid blott kan antyda, då en utförlig behandling af denna fråga skulle föra mig allt för långt från ämnet. Hos kelterna funnos så kallade lays, hvilka tyckas hafva varit lyriska sångstycken med anledning af någon episk tilldragelse. Men dessa lyriska styckeu voro i sig själfva obegripliga utan en prosaberättelse, i hvilken den episka händelsen relaterades, och följden häraf åter blef den, att man i senare tid använde ordet lay blott om denna episka berättelse, att den lyriska delen bortföll samt att slutligen den episka delen från prosaberättelse öfvergick till versifierad dikt. Här hafva vi således också en episk prosakommentar till en lyrisk skaldedikt.

För skalderna — och dylika tyckas i mängd hafva funnits vid de nordiska stormanshofven — var synpunkten naturligtvis poetisk och icke religiös. De gamla myterna voro för dem endast litterära motiv, och därför hesiterade de häller icke att arbeta om dem efter den litterära smakens fordringar — ungefär som Homeros arbetade om de gamla grekiska myterna. Liksom det fanns en homerisk mytologi, skild från den folkliga, fanns det med all sannolikhet också en nordisk skaldemytologi, skild från den, som tillhörde den egentliga kulten, och redan den mängd af gudar, med hvilka skalderna röra sig, men hvilkas namn ej finnas bevarade i orts- eller personnamn och som därför aldrig tyckas hafva varit föremål för någon värklig kult, redan detta talar för en dylik skillnad; likaså att andra gudar — exempelvis Ull — som utan all

gensägelse haft en rik och omfattande kult, endast så att säga skymta förbi oss i skaldesagan.

I skaldernas sagodiktning sammanfördes myter från skilda kulter och sattes i ett samband med hvarandra, som de förut ej haft, de olika kulternas gudar ordnades till en Olymp samt ställdes i släktförhållande till hvarandra, och i myterna inlades en poetisk *mening*, som i själfva värket var främmande för den ursprungliga myten, d. v. s. man förfor på samma sätt, som poeterna alltid förfarit. De gamla sagorna om den vandrande juden, om Faust, om Don Juan o. s. v. hafva i själfva värket icke någon mening alls eller åtminstone en mycket trivial; *tanken* i Faust är Marlowes, Göthes och de andra skalders, som behandlat detta motiv, och denna tanke är ett uttryck för *deras* världsåskådning samt ligger alls icke i den enkla folksagan, som öfver hufvud står alldeles främmande för de stora och djupa idéerna. Och det gör också den äkta myten. Den är ett uttryck för ett primitivt folks ytterst naiva uppfattning af tillvaron, och den natursymbolik, som nu finnes i några af dem, som bevarats till vår tid, är ett alster af de poeters värksamhet, som behandlat dessa myter, men ligger icke i myten själf. Ofta återfinna vi denna symbolik just i de äldsta myterna (t. ex. myten om Svadelfare) — helt enkelt därför, att den värkliga innebörden i dessa var för skalderna obegriplig, hvarigenom de naturligen kände sig mer än eljes manade att gifva dem en ny förklaring.

Den mytiska skaldesagan är således en litterär produkt, och såsom sådan bör den äfven behandlas. Den nordiska mytforskningen är också enligt min mening

närmast en gren af litteraturhistorien, ehuru visserligen andra discipliner, framför allt språkforskningen, hafva stor betydelse såsom hjälpvetenskaper.

Det, som i det följande bjudes läsaren, är ett försök att från dessa här utvecklade synpunkter lösa några af den nordiska mytologiens problem.



Guda-mjödet.

Som bekant betraktades för icke så länge sedan Snorres Ynglingasaga såsom en framställning af Sveriges äldsta historia. Från anspråken att för dessa tider få gälla såsom historiker har Snorre väl måst afstå, men om Ynglingasagan upphört att äga värde som en historisk urkund, har den nu i stället fått en annan betydelse: att vara en af de få resterna, vi hafva af en förlorad fornsvensk sagolitteratur. Egentligen är det dock icke själfva sagan, som har detta värde, utan de citat, Snorre i sitt arbete gör af en gammal dikt, Ynglingatal af Tjodolf från Hvin, ty det är nämligen mycket ovisst, om Snorre om dessa saker vetat mera än hvad han kunnat läsa ut ur dikten. I hvarje fall är det således denna, som i första hand måste vara vår källa, och Snorres prosa får endast med yttersta misstro rådfrågas.

Den förste konung, om hvilken något citat från Tjodolf anföres, är Fjolner. Om honom berättar Snorre:

Fjolner, Yngve Freys son, härskade då öfver svearne och Upsala öd (de gods, som lågo under Upsalakonungen). Han var rik och årsäll och frid-

säll. Då var Fridfrode i Lejre; dem emellan var bjudningar och vänskap. När så Fjolner for till Frode på Seland, tillreddes ett stort gästabud och bjöds dit vida öfver landet. Frode ägde en stor kungsgård; där blef gjordt ett kar, många alnar högt och sammanokadt med stora timmerstockar; det stod i understugan, men däröfver var ett loft med öppet golf, så att man där kunde hälla ned drycken. Men karet var blandadt fullt med mjöd, och drycken däri var mäkta stark. Om kvällen följdes Fjolner till härbärget i nästa loft, och hans hofmän med honom. Om natten gick han ut efter svalen att söka sig ställe, och var han sömnyr och döddrucken. Men när han vände tillbaka till härbärget, gick han fram efter svalen och till andra loftsdörren och in genom denna, miste då fotfäste och föll i mjödkaret samt drunknade där. Så säger Tjodolf från Hvin:

Varð framgengt, þar's fróðe bió, feigðar orð, es at Fiolne kom;	auk sikling Suigðess geira vágr vinðlauss of viða skylde.

[Det dödsbud, som träffade Fjolner, gick i fullbordan, där den vise (eller Frode) bodde; ty det skulle gå så, att oxspjutens stormfria bölja fjättrade svärdbäraren.]

»Oxspjutens stormfria bölja» är som bekant en skaldeomskrifning för mjödet, som var en stormfri bölja i dryckeshornet, och hornet var ju oxens spjut. Om öfversättningen är för öfrigt blott att anmärka, »att fróðe» kan fattas antingen såsom »den vise» eller såsom mansnamnet Frode. Hvad ordet

of viða angår, är dess tolkning ej fullt säker; vanligen öfversättes det med »öfvervinna», Noreen återger det med »fjättra», Meningen är icke dess mindre fullt klar. Då Tjodolfs dikt har till uppgift att skildra det sätt, på hvilket ynglingakonungarna slutade sina dagar, måste ordet afse, att Fjolner värkligen *dog* i mjödkaret.

Jämför man nu Snorres prosa och denna vers, finner man snart, att han om Fjolner ej vetat mer än vi d. v. s. det lilla, som meddelas i Tjodolfs strof, men att han af detta vetande spunnit ut hela den historia, som prosastycket innehåller. Utgångspunkten var här ordet Frode, som han fattade såsom ett nomen proprium. Men Frode var ett i Danmarks sagohistoria ytterst vanligt namn, som enligt Saxo tillkom en mängd danska konungar; särskildt var en af dessa berömd såsom den gyllene ålderns konung, under hvars tid frid och äring rådde. Och det var denne Frode han nu trodde sig hafva återfunnit. Detta var hans faktum nummer ett. Nummer två var Fjolner. Då denne förekom i Ynglingatal var han således en svensk kung. Slutsatsen häraf var, att Fjolner i Sverige var samtidig med Frode i Danmark, och enär Frodefriden då rådde i Danmark, måste den samtidigt också hafva rådt i Sverige. Nu säges det, att dödsbudet, som drabbade Fjolner, gick i fullbordan, där Frode bodde — Fjolner hade således farit på besök till Danmark. Men att konungar besöka hvarandra, förutsätter, att de äro hvarandras synnerligen goda vänner. Och af denna konklusion följer åter en annan: Frode kan icke hafva dränkt sin gode vän och gäst d. v. s. denne måste genom en olyckshändelse hafva drunknat under

sitt besök i Danmark. Det närmare förloppet var för Snorres klyftiga hjärna icke svårt att utfinna. Mjödkaret, i hvilket han drunknade, hade naturligtvis gjorts i ordning för det stora dryckesgille, med hvilket Frode skulle hälsa brödrafolkets konung. Vid denna fest måste tydligen välfägnaden hafva varit kunglig, Fjolner hade således blifvit döddrucken samt under ruset störtat i mjödkaret, som med anledning däraf gjordes till ett nordiskt motstycke till vinfatet i Heidelberg.

För Snorres sätt att resonera följa alla dessa fakta med logisk nödvändighet ur tolkningen af namnet Frode. Det var blott en enda punkt, där en annan tolkning — samt i följd däraf en helt annan sagoutveckling — *hade* varit möjlig. Uttrycket, att »dödsbudet gick i fullbordan, där Frode bodde», *kunde* äfven tolkas så, att Fjolner kommit till Danmark icke i vänlig afsikt, utan såsom fiende, att han tillfångatagits vid ett öfverfall på Frode och sedan dränkts i ett mjödkar. Men från denna andra möjlighet afhölls Snorre genom sin kunskap om en något liknande saga, som vi nu känna genom Saxos berättelse. Den berömde danske sagokonungen Hadingus var genom en trofast vänskap förenad med den svenske konung Hundingus. När denne så får en falsk underrättelse om Hadingus' död beslutar han att fira ett ståtligt graföl öfver den aflidne, och i salen uppsattes ett kolossalt dryckesfat. Konungen betjänade själf sina gäster, men af ovarsamhet härvid råkade han snafva, föll i mjödkaret och drunknade. När Hadingus sedan fick höra detta, ville han ej öfverlefva fosterbrodern utan beröfvade sig själf lifvet.

Här hade Snorre en svensk och en dansk kung, af hvilka den förre hade det onekligen ovanliga dödssättet att drunkna i ett mjödkar. Att Snorre skulle sammanställa denna saga med den om Frode och Fjolner var därför ganska naturligt, och liksom Hadingus och Hundingus varit vänner, blefvo därför äfven Frode och Fjolner det.

Såsom vi häraf finna har Snorre för tolkningen af Tjodolfs vers ej haft ett större och bättre material än det, som nu står oss till buds. Detta material bearbetade han efter *sin* tids vetenskapliga metoder, och det må då vara tillåtet för oss att på samma material använda *vår* tids vetenskapliga metoder.

För det första nöja vi oss då med att öfversätta »fróðe» verbalt: den vise, och då man ej i onödan bör använda en större personal än som behöfves, antaga vi tills vidare, att denne »vise» och Fjolner varit en och samma person. Den lilla diktstrofens innehåll blir då följande: »Det dödsbud, som träffade Fjolner, gick i fullbordan, där han [den vise] bodde, och mjödet [oxspjutens stormfria bölja] vållade hans död [fjättrade svärdbäraren].»

Då vi nu skola söka att få någon mening i detta onekligen till en början mycket dunkla yttrande hafva vi först att söka identifiera självfva hjälten. Jag vill för tillfället ej fästa mig vid namnets betydelse, men skall strax återkomma till denna punkt. Nu fråga vi blott: hvem var Fjolner, människa eller gud? Såsom personnamn förekommer Fjolner blott en enda gång, nämligen på jomsvikingahöfdingen Palnatokes broder. Enligt en lag, som Steenstrup med sin vanliga genialitet funnit, upptogs aldrig en guds namn, enbart,

såsom personnamn; ingen nordbo hette Odin, Tor eller Frey, men väl t. ex. Odinkarl, Torketill, Freysteinn o. s. v. Men denna lags sanning förminskas naturligen ej däraf, att en enskild man finnes hafva upptagit ett namn, som visserligen en gång tillhört en gud, men för så länge sedan, att detta på den ifrågavarande personens tid redan var bortglömdt. Det låter således tänka sig, antingen att Fjolner varit en så gammal gud, att man på Palnatokes tid ej hade någon aning om hans existens eller att Fjolner endast varit ett tillfälligt binamn på en gud. Den omständigheten, att namnet veterligen blott en enda gång bäres af en människa, talar onekligen för, att lösningen af frågan bör gå i denna riktning. Ty såsom gudanamn är Fjolner däremot fullt säkert. Då Odin i eddadikten Grimnesmal uppräknar alla de olika namn, under hvilka han är känd, nämner han äfven, att han kallats Fjolner, och i kvädet om Sigurd Fafnesbane upprepar han samma förklaring. Därutaf har man visserligen icke rätt att utan vidare sätta ett likhetstecken mellan Odin och Fjolner. Ty det är ett inom all mytologi ytterst vanligt fenomen, att en gud, som af en eller annan anledning blifvit mera populär, så att säga ärfver en äldre gud, absorberar denne, som efter denna process endast lefver kvar i det »binamn», den större guden äger. I regeln — ehuru visst icke alltid — beteckna således dessa binamn »döda» gudar, d. v. s. sådana gudar, hvilkas kulter förenats med och gått upp i större gudars. Inom den grekiska mytforskningen betraktas detta såsom ett fastslaget faktum; så t. ex. hade Demeter i en arkadisk kult binamnet Erinys, och man antager därför, att där dyrkats en gammal

ktonisk gudinna med detta namn, som sedan identifierats med den inom det öfriga Peloponnesos mycket populära jordgudinnan Demeter. På samma sätt har forskningen upplöst den i Sparta dyrkade gudinnan Artemis Orthia i två, den bekanta och populära gudinnan och en spartansk lokalgudomlighet Orthia — hundratals andra exempel att förtiga. Och det kan icke lida något tvifvel, att denna lag, som gäller inom den grekiska mytvärlden, också har sin tilllämpning inom den nordiska. Af våra förfäders gudar är det emellertid ingen, som har så många binamn som Odin; en del af dessa äro blott genomskinliga omskrifningar af gudens egenskaper, men andra återgå med all säkerhet till äldre kulter, som gått upp i Odinskulten. Till den förra af dessa båda klasser af Odinsnamn kan Fjolner näppeligen hafva hört. Det är icke ett namn af samma karaktär som Hangagod, Gautatyr, Allfader, Valfader o. s. v. Och onekligen talar sannolikheten för, att Fjolner varit en gammal dödsgud, hvars kult sammanförts med Odinskulten, som till sitt ursprungliga väsen också var en ktonisk kult — Odins rike var ju Valhall, de dödas sal, och hans vanliga beteckning Valfader eller de dödas fader. Namnet Fjolner betyder nämligen »döljaren» och betecknar således alldeles samma begrepp som Hel eller »stället, som döljer», nämligen de aflidnes skuggor. Att de båda dödsgudarna Odin och Fjolner sammanförts i en kult, är därför mycket förklarligt.

Vare därmed huru som hälst. Fjolner var emellertid en gammal gud, men tydligen en gud på retur, hvilket framgår däraf, att Palnatokes broder

kunde upptaga hans namn utan att misstänka, att detta med rätta tillkom en af den nordiska Olympens invånare.

Myten om denne gud behöfver icke hafva innehållit något annat, än att han drunknat i ett mjödkar. Det är icke mycket, men den värkliga myten är sällan mera innehållsrik, och vi skola då undersöka, hvad detta kan hafva haft för innebörd.

Mjöd var som bekant de gamla nordbornas dryck, men knappast en dryck, som användes i hvardagslag. Eddadikten Alvismal är i detta fall ganska upplysande. Dikten är så att säga ett synonymlexikon, och bl. a. talas äfven om de olika namnen på drycken: »Den heter öl bland människor, men bland asarna bjor, vanerna kalla den veig, jättarna hreina log, men den nämnes mjöd i Hel.» Att döma häraf betraktades mjödet närmast såsom en ktonisk dryck, ehuru samma dryck äfven förekommer i Valhall; som vi sedan skola se innebär detta dock icke någon motsägelse, ty Valhall var äldst detsamma som Hel eller dödsriket, ehuru dessa båda dödsriken sedermera specialiserades och skilde sig från hvarandra. Men därjämte förekom mjöd inom kulten, vid de stora religiösa festerna och offren. Då offermåltiden pågick — och detta var ju den egentliga »gudstjänsten» — stod en offerkittel i midten af templet, och under denna flammade en väldig eld. Menigheten var bänkad längs de bägge långväggarna. Under festen åto de af offerköttet och drucko af spadet (en kötträtt i forntiden var som bekant ett mellanting mellan kokadt kött och soppa), och samtidigt drucko de hvarandra till i mjöd. Till ritualen hörde också vissa

bestämda »skålar», som föreslogos af den, som ledde offerceremonien. Först skulle han »inviga» offerdrycken (»signa fullit») och därefter skulle han föreslå de respektive gudarnas »skål» (»mæla fyrir minni»).* Det första skedde naturligtvis med någon ceremoni, som vi numera icke känna,** det senare förmodligen också i bestämda och faststälda termer, ty med dylika rör sig ju gärna all ritual, både hednisk och kristen.

De »minnen», som druckos, gälde naturligtvis de gudar, som dyrkades i det ifrågavarande templet, i Upsala således Tor, Odin och Frey, och att dessa »minnen» voro mycket populära, framgår däraf, att de, ehuru i kristnad form, fortlefde under hela medeltiden. Vid hvarje gillestämma druckos fortfarande »minnen», ehuru visserligen till ära för jungfru Maria, S. Anna, S. Göran m. fl. kristna helgon. Dessa minnen sjöngos af alla gillebröderna samfäldt och hade således en bestämd text; detsamma få vi väl därför förmoda hafva varit fallet med hednatidens minnen.

Den dryck, man vid dessa fester drack, var »helig», och detta framgår bäst däraf, att man vid »fullit» aflade de högtidliga löftesederna. I dikten om Helge Hjorvardsson förekommer en dylik episod: »om kvällen gjordes löftena. Sonargalten (offerdjuret) framleddes och de lade därpå sina händer och aflade löftet vid bragarfullit». Man svor således dels på of-

---

* En god beskrifning på en dylik offerfest finnes t. ex. i Hakon den godes saga.

** Öfver Tors »minne» gjordes hammartecknet.

ferdjurets lekamen, dels vid offerdrycken, och denna ed motsvarar därför ganska nära den kristna eden på hostian, bibeln eller korset.

Vi återvända nu till Fjolner. Den värkliga myten afser att förklara en religiös företeelse, ett rituelt bruk eller innebörden af en religiös ceremoni. Och detta bör äfven Fjolnersmyten hafva gjort. Vid offerfesten frågade man: hvarför är det mjöd vi dricka en helig dryck? Och därpå svarade myten: därför att Fjolner drunknat däri.

Den första frågan blir då den: hvarför kunde mjödet därigenom anses heligt. Svaret härpå, som jag strax skall närmare utlägga, är lätt: därför att detta mjöd i sig upptagit gudens ande eller själ. Mjödet innehöll gudens lifsande, och den, som drack däraf, »drack» ock guden själf.

Vi skola nu något närmare undersöka denna sats.

För oss är ju själen något andligt, men forntidens människor tänkte sig däremot själen såsom ett halft kroppsligt väsen, och nutidens vildar röra sig fortfarande med samma föreställning. Man har därför mångfaldiga exempel på, hurusom man genom en rent fysisk akt kunde öfvertaga en annans själ och själsegenskaper, och jag vill här anföra några, hämtade från den engelske folkloristen Frazers banbrytande arbete The golden bough. Namaquas — berättar han — afhålla sig från att äta harkött, emedan de tro, att de därigenom skola blifva fega som harar. Men däremot äta de lejonkött eller dricka leoparders och lejons blod för att få dessa djurs mod och styrka. När en Zulu-här skall börja striden, äta krigarne köttbitar, besmorda med ett pulver, som

gjorts af torkadt kött af åtskilliga djur såsom leopard, lejon, elefant, orm o. s. v. och de tro, att de därigenom få dessa djurs tapperhet och andra krigiska egenskaper. De unga dyakkrigarna på nordvästra Borneo få icke äta rådjur, emedan de därigenom tros blifva rädda; för kvinnor och gubbar är det däremot tillåtligt. När Kansasindianerna drogo ut i krig, plägade de hålla en fest i höfdingens hydda, och därvid var hundkött den förnämsta rätten, emedan, sade de, det djur, som är så tappert, att det låter hugga sig i stycken för att försvara sin herre, nödvändigt måste skänka dem mod. I Nordaustralien inbilla sig infödingarna, att de genom att äta köttet af en känguru blifva i stånd att hoppa och springa lättare än förut, och af samma anledning få väl männen inom en stam i norra Indien äta tigerkött, men icke kvinnorna, som därigenom fruktas blifva allt för stridslystna och svårhandterliga. Då ett turkiskt barn har svårt att lära sig tala, plägar man gifva det tungor af vissa foglar att äta, och samma föreställning låg bakom de amerikanska indianernas föreställning, att »eldvattnet» eller brännvinet var brygdt på en dekokt af hjärtan och tungor, emedan — sade en af dem — »när jag druckit det, är jag icke rädd för någonting och har en märkvärdig förmåga att tala». När Basutosnegrerna dödat en tapper fiende, skära de ögonblickligen ut hans hjärta och äta det att på så sätt förvärfva tapperhet, och liknande bruk iakttagas af en stor mängd andra afrikanska kannibalfolk. Andra föredraga att »dricka» sig till fiendens goda egenskaper. Hos en negerstam på slafkusten plägar krigsgudens prest taga ut de slagna fiendernas hjärtan;

sedermera torkas dessa och smulas sönder till ett pulver, som blandas med rhum. Därpå säljer han detta till hågade spekulanter, som, när de dricka det, äro öfvertygade om, att de dricka sig till de manliga egenskaper, som finnas i dessa tappra hjärtan. På samma sätt förforo Orinocos indianer; de torkade fiendernas hjärtan, gjorde däraf sedan ett pulver, som häldes i en dryck och förtärdes. Ett annat något afvikande bruk förekommer i Centralaustralien. När en man blifvit afrättad, tvättas de blodiga vapnen i en träskål, och blodblandningen drickes sedan af dem, som utfört afrättningen, i syfte att därigenom förvärfva mod och styrka. På Nya Zeeland betraktades stamhöfdingen såsom en *atua* eller gud, men det fanns både starka och svaga gudar, och hvar och en ville naturligtvis tillhöra de förra. Det medel, man härtill använde, var att inkorporera de andras själar i sin egen. När då en krigare slog i hjäl en höfding, slet han genast ut dennes ögon och slukade dem, ty *atua tonga* eller gudomligheten ansågs sitta i dessa organ. På så sätt dödade han icke allenast kroppen, utan satte sig i besittning af fiendens själ, och ju flera höfdingar han dräpte, desto större blef också hans egen gudomlighet.

För öfrigt är det icke nödvändigt att äta eller dricka ett väsen (gud, människa eller djur) för att få dess själ och egenskaper. Ett annat sätt påminner närmast om vår vaccinering, och ett tredje sätt är smörjelse. Ännu andra sätt finnas t. ex. piskning, som användes vid trädgudinnan Orthias kult i Sparta; för att få gudinnans själ i sig, piskades nämligen de unga efeberna med gudinnans träd — d. v. s. gu-

dinnan själf — så att blodet flöt, och på det sätt inympades gudinnan i kommunikanternas väsen. Men på dessa mera afvikande bruk vill jag här ej ingå. De anförda exemplen — en obetydlig axplockning ur det oerhörda materialet — visa ändock, hur utbredt detta föreställningssätt varit öfver hela jorden.

Den grekiska kulten erbjuder därpå en mångfald af exempel. Så var vindrickningen vid Dionysosfesten icke ett vanligt dryckesgille, utan ett värkligt sakrament, genom hvilket deltagarna drucko gudens blod och därigenom blefvo delaktiga af hans själ. Men — kunna vi fråga — kan detta föreställningssätt påvisas också i norden? Några exempel skola visa detta. I Ynglingasagan berättar Snorre om Ingiald Illråde, att han såsom barn var svag och vek, så att han gärna grät. Hans fosterfader lät då taga ett vargbjärta och steka det på tenen samt gaf det sedan åt Ingiald att äta, »och därigenom blef han den aldra grymmaste och värsta bland människor». I Rolf Krakes historia berättar Saxo en liknande händelse. Hjalto var mycket feg. Då hans kamrat Bjarco nedlagt en björninna, befalde han honom att suga ut blodet, »ty man trodde, att en dryck af detta slag skulle öka hans kroppsliga krafter», och denna tro visade sig också enligt sagan vara riktig, enär Hjalto blef den tappraste af konungens kämpar. Å den andra sidan berättas i Hyndluljod om den nedrige Loke, att han en gång ätit ett kvinnohjärta, och han hade däraf rent af förvandlats till en kvinna, så att han blifvit stammoder för alla trollpackor i världen. Utan allt tvifvel är det också en liknande tro, som ligger bakom Sigurds och Regins

önskan att förtära Fafnes hjärta, ehuru berättelsen nu synes något oredig. Då Sigurd smakat på Fafnes blod, får han därigenom förmågan att förstå fåglalåt; den konsten måste det dräpta odjuret således haft. Men snarast väntar man sig, att Sigurd skulle hafva ärft Fafnes mod, och detta var nog det ursprungliga.

Denna tanke ligger äfven bakom en i det nordiska samfundslifvet så ingripande institution som fostbrödraskapet. Genom detta trädde tvänne personer i samma förhållande till hvarandra, som om de varit köttsliga bröder; man hade t. o. m. rätt till mansbot för en dräpt fosterbroder. Själfva ceremonien skedde genom ett slags vaccination, i det att de blandade blod tillsammans eller rättare egnade det gemensamma blodet åt döds- eller jordgudomligheterna. I Fostbrödrasaga beskrifves detta närmare så, att kontrahenterna skuro upp tre jordtorfvor. Dessa ställdes sedan upp, så att ändarna ännu stodo fast i jorden, men midtdelarna bildade en kurva, under hvilken en man kunde gå fram. Där ställde sig de båda blifvande fosterbröderna, hvar och en tillfogande sig ett sår, från hvilket blodet rann ned på jorden. Bådas blod blandade sig där tillsammans och utan tvifvel låg häri, såsom vi sedan skola se, den tanken, att bådas själar därmed förenats till en enda. Denna så att säga nya personlighet ställdes under beskydd af de ktoniska gudomligheterna.

Voro kontrahenterna ett större antal, firade de i stället ett gemensamt offergille, också af ktonisk karaktär. Det gemensamma offret, genom hvilket alla deltagarna i sig upptogo offerdjurets — d. v. s. gu-

dens — själ, gjorde dem till bröder, och dylika gillen fortforo som bekant långt in i medeltiden, äfven efter det att den ursprungliga betydelsen bortglömts. Till dessa fester hörde ock den gemensamma »minnesdrycken», om hvilken alla gilleskrån tala, ehuru naturligtvis ingen misstänkte, att där bakom låg ett hedniskt gemensamhetsoffer, en »gudadrickning». Äfven den ktoniska karaktären hos de hedniska offerfesterna bevarades i viss mån hos dessa gillen; den förnämsta uppgiften för medeltidens gillen var nämligen själamässor, begrafningshjälp o. d.

Efter denna exkurs förstå vi bättre Fjolnersmyten. Den värkliga myten är i regeln ett svar på en fråga — här: hvarför är »minnesdrycken» helig? Svaret blef: därför att Fjolner, en ktonisk gudomlighet, drunknat däri. Mjödet har således upptagit hans själ, och den, som dricker af detta heliga mjöd, han förtär ock Fjolner d. v. s. upptager gudens själ i sin.

Det återstår ännu blott en fråga att besvara: hvarför tänktes denna självsöfverflyttning hafva skett därigenom, att guden drunknat i mjödkaret? Ty äfven andra svar kunde tänkas, såsom t. ex. att mjödet i självfva värket var gudens blod, och i det följande får jag tillfälle att visa, att äfven dylika myter funnos i norden. Svaret på denna fråga sammanhänger utan allt tvifvel med ceremonierna vid Fjolnerskulten, som vi visserligen icke känna, men om hvilka denna myt dock, såsom vi skola se, giffver oss en antydan.

Såsom den grekiska mytologien lär oss, skedde dessa ceremonier alls icke på slump. Det var alls

icke likgiltigt, om den eller den guden, som skulle hafva en tjur till offer, i stället fick en gumse; man kunde icke döda djuret på hvad sätt man ville, utan detta skedde efter en bestämd ritual, och denna var lika noggrann som den judiska och kristna. Myterna *om* dessa bruk kunde växla, snart sagdt i oändlighet, men ritus var fast, just emedan själfva religionen var ritus och icke myt. Jag vill nu icke ingå på hela den svåra och omfattande frågan om den nordiska offerritualen, utan blott anföra så mycket, som i detta sammanhang behöfves. En bland de aldra yppersta källor, vi hafva för Sveriges fornhistoria, är Mäster Adams af Bremen kyrkohistoria, och detta arbete har en mängd skolier eller tillägg, som också röja en mycket förtrolig bekantskap med ämnet. Sedan nu mäster Adam beskrifvit Upsalatemplet, nämner han, att offerkropparna upphängdes i tempellundens träd, och hans skoliast tillägger: »där är också en källa, hvarest hedningarna förrätta offer och pläga nedsänka en lefvande människa». Här få vi således reda på två olika offersätt: hängning och dränkning — de öfriga, som vi känna från andra källor, vill jag nu icke gå in på. Hängningen i träd tillhörde utan allt tvifvel Odins-ritualen, och i det följande skall jag utförligt ingå på denna fråga; här behöfver jag blott erinra om Odins vanliga binamn Hanga-god eller »de hängdes gud». Men offret hängdes icke blott *åt* Odin, utan representerade guden själf, hvilken ansågs hafva så att säga invigt detta dödssätt. Äfven till denna punkt skall jag i ett annat sammanhang återkomma. Här vill jag blott anföra en strof ur Havamal till bestyrkande af denna sats. Man har

trott det föreställningssätt, som här kommer fram, vara lånadt från kristendomen, men som vi sedan skola se, är detta icke fallet, utan det är godt hedniskt:

Jag vet, att jag hang
i det höga trädet
hela nio nätter,
genomborrad af spjut,
gifven åt Odin,
själf gifven mig själf,
ofvan i det träd,
hvarom ingen vet,
af hvad rot det runnit upp.

Ej bar man mig bröd
eller bjöd mig af horn;
jag späjade ned i djupet,
jag tog upp runor,
ropande (af smärta) tog jag upp dem,
jag föll igen därifrån (d. v. s. ned från trädet).

Nio kraftsånger
jag fick af den namnkunnige sonen
af Boltorn, Bestlas fader,
och jag drack en dryck
af det dyra mjödet,
öst ur Odrerer.

Då begynte jag att spira (som ett frö)
och varda vis,
att växa och trifvas,
ord skapte mig af ord (nytt) ord,
värk (= gärning) skapte mig af värk (nytt) värk.

Såsom jag sedan får tillfälle att visa, skildrar denna dikt Odins död och återuppståndelse. Det är

nämligen en falsk föreställning, som vi hafva från Snorres teologiska mytologi, att forntidens gudar aldrig dogo eller dogo åtminstone först vid ragnarök. Tvärtom: de dogo ständigt, men endast för att på nytt stå upp. Här berättas, huru Odin — liksom Odinsoffren — hängde i träd, stucken med spjut och skriande af smärta, och detta parti slutar därmed att han faller död ned från trädet. Men så kommer uppståndelsen. Ett mytiskt väsen, Boltorn, lär honom nio kraftiga trollsånger och gifver honom att dricka af Odrerir eller — som vi sedan skola se — af lifvets källa, och då börjar det nya lifvet. Guden betraktar sig såsom ett ekollon, som fallit ned från trädet och skjuter frö, han växer till och trifves — med ett ord: han är pånyttfödd.

Således: Odinsoffren hängdes i träd, därför att man genom denna ritual återgaf Odins egen död. När nu Fjolner enligt myten dött genom drunkning, måste ritualen vid Fjolnersoffren hafva bestått däri, att offren dränktes. En dylik ritual omtalas värkligen, såsom vi nyss sågo, i Adams kyrkohistoria såsom den ena af de två, som användes i Upsala, och de ännu, nästan in i våra dagar, fortlefvande källoffren tyckas antyda, att denna ritual varit ganska allmän i Sverige. Den omtalas också i Kjalnesingasaga såsom öflig på Island. Där och på vissa ställen i Sverige kunna väl dränkningsoffren hafva gält någon annan gud, ty Fjolner var förmodligen icke den enda gud, som dött genom drunkning, men i Upsala kan detta offer gärna icke hafva afsett någon annan, ty att han där hade en kult, framgår af Ynglingatal.

Den myt, som Tjodolf behandlat, är dock icke

alldeles identisk med den, som vi nu konstruerat fram. Den förra kan formuleras så:

Hvarför är offermjödet heligt?

Därför att Fjolner drunknat däri.

Den andra myten innehöll däremot intet om något mjöd, utan i denna hade Fjolner tydligen drunknat på vanligt sätt, i en källa, en bäck eller en sjö, och dess innehåll var därför ett annat:

Hvarför dränka vi Fjolnersoffren?

Därför att Fjolner själf drunknat.

Som jag visat förutsätter ritualen en dylik myt. Den är hittills icke uppvisad, men som jag i det följande får tillfälle att påpeka finnes den värkligen.

Dessa voro de bägge ursprungliga Fjolnersmyterna, af hvilka vi känna den ena från Tjodolfs dikt. Men i dennes framställning finnas dock tvänne punkter, som böra observeras och som ännu icke äro förklarade: Fjolner är icke en gud utan en svensk konung, och han tillmätes en särskild vishet. Det senare draget skall jag strax i ett annat sammanhang förklara. Det förra åter var, som jag längre fram skall visa, icke en egendomlighet för Fjolner, utan berodde på en regel: alla i Sverige dyrkade gudar betraktades också såsom landets konungar, och den förra delen af Tjodolfs konungalängd består i självfva värket blott af en serie gudamyter från Mälardalen.

* * *

Såsom en parallel till myten om Fjolner vill jag här inskjuta en utläggning af myten om Svegder. Mytiskt höra de visserligen alls icke samman, men då de i dikten Ynglingatal äro sammanförda, kan

denna digression här ursäktas, så mycket mer som den allmänna analogien dem emellan tjänar till att belysa den utredning, jag nyligen gjort.

Ynglingatals strof om Svegder lyder enligt Noreen: »En dagskiarr Durness niðia salvǫrðoðr Sueigðe vélte, þá's í stein en stórgeðe dusla konr ept duerge hlióp; auk sal biartr þera Sǫkmimess iotonbygðr við iofre gein», och öfversättningen blir i hufvudsaklig öfverensstämmelse med Noreen: »Och Durnes fränders dagskygge salsvakt svek Svegder, då den storhugade, eldarnas konung, lopp efter dvärgen in i stenen, i ty att hos Sokkmimer en lysande sal, jättebefolkad, gapade mot vildsvinet (d. v. s. mot krigarn med en vildgaltsprydd hjälm).» Snorre har vidare utlagt denna strof. Enligt honom var Svegder konung i Sverige och ville fara bort att söka Odin. Han kom då till ett ställe, som hette Stein, och där var en sten, så stor som ett hus. Om kvällen, då Svegder skulle gå att sofva, såg han en dvärg sitta under stenen, och denne frågade honom, om han ville träffa Odin. Svegder lopp då in i stenen, men dörren slöt sig efter honom, och han kom sedan icke tillbaka.

Jag vill ej upptaga utrymmet med att visa, att hela denna historia blott är en fri utläggning af Ynglingatals text, och hvad Svegder beträffar, visste Snorre icke mera om honom än vi — kanske mindre. Vi skola då se, hvad strofen innehåller. »Durnes fränder» är en omskrifning för dvärgarna. Enligt folktron bodde de i bärg och stenar — stenens inre var således deras »sal» eller hemvist, och ingången till denna boning vaktades af någon viss dvärg, hvilken

lockade Svegder in i stenen, alldeles som dvärgarna sedan enligt folktron lockat människor ned i sin bostad. Men bärgets sal bebos också af jättar, och det ställe, dit Svegder kommit, kallas därför »jättebefolkadt». Om allt detta torde icke någon meningsskiljaktighet råda.

Den lilla berättelsen rör sig emellertid med tvänne motiv, hvilka helt naturligt hafva blifvit förbundna med hvarandra, ehuru de från början ej hört samman. Det ena motivet är det vida spridda om dvärgen, som lockar människan in i stenen eller bärget, det andra om Svegder. Men då nu Svegder också hamnade i stenen och man ville veta, hvarför han kommit dit, så erbjöd det andra motivet en mycket god förklaring, som man också tillgrep: Svegder har kommit in i bärget, därför att han blifvit lockad dit af en dvärg.

Den egentliga Svegdermyten få vi fram, om vi stryka dvärgmotivet, och denna myt har därför blott haft följande enkla innehåll: Svegder har kommit in i stenen. Huruvida denna uppgift innehåller en myt eller icke, är naturligtvis beroende på, huruvida Svegder varit en gud eller ej. Visserligen upptager Snorre honom icke i sin Olymp, men, såsom jag förut utvecklat, betyder detta intet. Viktigare är, att för det första Svegder sammanställes med Fjolner, hvilken ju, såsom nyss visats, var en gammal gud, och för det andra att Svegder icke förekommer såsom människonamn. I likhet med andra forskare antaga vi därför, att Svegder varit en gud — hvilken veta vi ännu icke.

Såsom jag nyss utvecklat, är den värkliga myten ett svar på en fråga, och då vi nu känna svaret, vill

jag i analogi med det förfarande, jag nyss iakttog vid Fjolnersmyten, formulera frågan på följande sätt: hvarför är stenen helig? Svar: Därför att Svegder kommit in i den och bor där.

Men alla stenar voro icke heliga, utan endast vissa, framför allt de, som användes till altaren eller offerstenar. Och frågan gäller således tydligen offerstenens eller hargens helighet. Förklaringen är ej specifikt nordisk, utan allmänmänsklig; öfverallt ansågs ett numen eller gudaväsen innebo i offerstenen, och de gamla hebräerna kallade, som vi veta, ett dylikt altare »Beth-el» eller gudahus. Å den andra sidan är det icke alla gudomligheter, som ingå i stenar. Vatten- och trädgudomligheter dyrkas på ett annat sätt, och tänka vi på de nordiska gudarna, är det framför allt en, på hvilken svaret passar, och det är Tor. Träffades en sten af blixten, blef denna öfverallt helig — tydligen emedan man tänkte sig, att åskguden själf ingått i stenen, och med all sannolikhet voro alla Torshargar dylika af blixten träffade stenar.

Men passar nu beskrifningen i öfrigt in på Tor? Jag tror, att så är fallet. Hvad namnet *Sveigðer* beträffar, kan det, såsom jag hos Noreen funnit, sammanställas med det fornfrisiska cch fornhögtyska *sweiga* = *boskapshjord* och det nordiska *sveigja* = *böja* samt öfversättas med hornboskapens, »de krumhornades» herre. Men detta namn lämpar sig ju förträffligt för bockguden Tor. Vidare kallas han *dusla konr*. *Dusla* är, såsom Noreen visat, gen. pl. af *dusell,* som af Snorre upptages såsom ett namn för *elden*. Noreen sammanställer ordet med det sanskritiska *dhusaras*

= *rökfärgad*, det lettiska *dusmas* = *hetta*, det latinska *furere* = *rasa* (om eld) o. s. v. Han öfversätter därför *dusell* med *eld* och *dusla konr* med *glödkonungen*. Men han synes mig här hafva förbisett, att ordet förekommer i pluralis och att öfversättningen således måste blifva *eldarnas herre* eller *konung*. Men dessa *eldar* kunna gärna icke hafva varit något annat än *blixtar* (liksom det latinska *ignes* — pluralis af *ignis* = *eld* — betyder *blixtar*). Här träffa vi således en bestämd beteckning på Tor, och en tredje hafva vi däri, att han kommit ned till den »jättebebygda» salen, ty jättarnas förföljare var ju i främsta rummet Tor, och det var mot dem, han sände sina viggar.

Svegdermyten förklarar således Torshargens helighet: stenen är helig, därför att blixtarnas herre gått dit in och där har sitt Beth-el eller gudahus.

* * *

Vi vända oss nu till en annan berättelse om det mytiska mjödet. Den förekommer i Snorra-Eddan och lyder:

»Hvad är upphofvet till den färdighet, som kallas skaldskap? Brage svarar: Upphofvet därtill är det, att gudarna hade ofred med det folk, som heter vaner; men de utsatte en fredssammankomst och lämnade gisslan på så sätt, att båda gingo till ett kar och spottade i sin saliv. Men då de skildes, ville gudarna icke, att detta gisslansmärke skulle förstöras, utan skapade däraf en man; han heter Kvaser. Han är så

vis, att ingen kan spörja honom om de ting, på hvilka han icke kan gifva besked, och han for vida kring i världen att lära människorna klokskap, men då han på inbjudan kom till några dvärgar, Fjalar och Galar, så kallade dessa honom till ett enskildt samtal och dråpo honom samt läto hans blod rinna i två kar och en kittel, och heter kitteln Odrerer, men karen hette Son och Bodn. De blandade honung tillsammans med blodet, och blef däraf ett mjöd med den egenskapen, att hvar och en som dricker däraf, blir skald och visman. Dvärgarna sade asarna, att Kvaser hade drunknat i mannavett, därför att ingen var så klok, att han kunde öfvergå honom i förstånd.

Därpå bjödo dessa dvärgar till sig den jätte, som heter Gilling, och hans hustru. Då föreslogo dvärgarna Gilling att tillsammans med dem ro ut på sjön. Men när de foro längs stranden, rodde dvärgarna på ett skär och hvälfde kull skeppet. Gilling kunde icke simma och drunknade, men dvärgarna fingo sitt skepp på köl och rodde i land. De berättade för hans hustru om denna olyckshändelse, men hon tog illa vid sig och grät högt. Då sporde Fjalar henne, om det skulle göra henne lättare till sinnes, om hon såge ut öfver sjön, där han hade drunknat. Och det ville hon. Då sade han till Galar, sin broder, att denne skulle ställa sig uppe öfver dörren, genom hvilken hon skulle gå ut, och låta en kvarnsten falla på hennes hufvud samt sade sig vara utledsen på hennes tjut. Och han gjorde så. När jätten Suttung, Gillings son, sporde detta, begaf han sig dit, tog fatt i dvärgarna, förde dem ut på sjön och satte dem på ett skär. Då bedja de Suttung om nåd för lifvet,

och i förlikning bjuda de honom till bot för fadern det kostbara mjödet, och blef det förlikningen dem emellan. Suttung för mjödet hem till sig och gömmer det på ett ställe, som heter Hnitbjorg samt sätter där sin dotter Gunnlod till att vakta det — — —

Då sade Äger: — — — men huru kommo asarna åt Suttungs mjöd? Brage svarar: därom är den sagan, att Odin for hemifrån och kom dit, där nio trälar slogo hö. Han frågar, om de ville, att han skulle brynja deras liar. Därtill jakade de. Då tog han en brynsten ur sitt bälte och brynte dem. Men liarna tycktes dem då bita mycket bättre, och de ville köpa brynstenen. Han fordrade, att köparen skulle betala ordentligt, och det sade sig alla vilja och bådo honom sälja den åt dem. Men han kastade brynstenen upp i luften. Alla ville då taga honom. Då kommo de i strid, så att de med liarna höggo halsarna af hvarandra. Odin sökte natthärbärge hos en jätte vid namn Bauge, broder till Suttung. Bauge klagade öfver sin belägenhet och berättade, att hans nio trälar hade dräpt hvarandra samt sade sig icke veta någon utväg att få arbetare. Men inför honom kallade sig Odin Bolverk och erbjöd sig att i Bauges tjänst förrätta nio mäns värk, men betingade sig i lön en dryck af Suttungs mjöd. Bauge förklarade sig ingen makt äga öfver mjödet, sade, att Suttung ensam ville hafva det, men lofvade att gå med Bolverk och försöka, om de kunde få mjödet. Bolverk utförde om sommaren nio mans arbete för Bauge, men mot vintern bad han Bauge om sin lega. Då begåfvo sig båda i väg. Bauge berättar för sin broder Suttung om sin öfverenskommelse med Bolverk, men

Suttung nekar tvärt till hvarje droppe af mjödet. Då sade Bolverk till Bauge, att de skulle försöka på några knep för att komma åt mjödet, och Bauge går in därpå. Då tager Bolverk fram en borr, som heter Rate, och sade, att Bauge skulle borra i bärget för att pröfva, om borren bet. Han gör så. Då säger Bauge, att bärget är genomborradt, men Bolverk blåser i borrhålet, och gruset yrde emot honom. Än en gång borrade Bauge, men när Bolverk blåste den andra gången, rök gruset inåt. Då förvandlade sig Bolverk i en orms-skepnad och slingrade sig in i borrhålet, Bauge stack efter honom med borren, men träffade honom icke. Slutligen kom Bolverk dit, där Gunnlod var och låg bredvid henne tre nätter, och då lofvade hon honom, att han skulle få dricka af mjödet tre drycker. I den första drycken drack han ur hela Odrerer, i den andra ur Bodn och i den tredje ur Son, och då hade han allt mjödet. Han förvandlade sig därpå till örn och flög så fort han kunde. Men när Suttung såg örnens flykt, tog också han på sig örnhamn och flög efter honom. Men när asarna sågo, hvar Odin flög, satte de ut sina kar på gården. Då Odin kom in öfver Asgård, spottade han ut mjödet i karen. Emellertid var det då nätt nöd, att Suttung hade hunnit upp honom, och han lät då en del af mjödet gå ut bakvägen. Det tog man icke vara på. Hvem som ville kunde få det. Detta kallar man de usla skaldernas del. Men Suttungsmjödet gaf Odin åt asarna och de män, som kunna dikta.»

* * *

Den första anmärkning, vi här kunna göra redan på grund af berättelsens form, är, att den *icke* är en myt, utan en saga d. v. s. en dikt, ehuru visserligen en dikt på grundvalen af värkliga myter. Felet med den äldre mytforskningen har just varit, att man tagit Snorres lärda värk *om* de nordiska myterna såsom en oförfalskad samling *af* dylika. Såsom vi i detta fall utan svårighet skola se, kan Snorres arbete närmast karaktäriseras såsom en samling af myter, skaldesagor och lärda kombinationer, och det gäller då att skilja den äkta varan från den falska. Men hvarje sund vetenskaplig metod fordrar i så fall, att man *först* använder en rent litterär kritik på berättelsen, skärskådar den blott såsom en litterär produkt, och att man, först när denna undersökning är afslutad, skrider till den mytologiska kritiken. Det skall då visa sig, att vi här icke hafva att göra med en enda homogen myt, utan med en hel serie dylika, som först af folktraditionen och sedan af någon skald, hvars arbete vi numera blott känna i Snorres omskrifning, arbetats hop till en enda berättelse, ehuru de enskilda momenten från början alls icke hafva haft något att göra med hvarandra. Således — *först* en *litteraturhistorisk* undersökning, *sedan* en *mytologisk*.

För den, som har någon vana vid dylika undersökningar, visar det sig redan vid första blicken, att denna berättelse alls icke hänger ihop. Den är så att säga en genealogisk berättelse, halft påminnande om Dalins Sagan om Hästen — den berättar nämligen det underbara karets öde under alla olika ägare, och redan detta är mycket misstänkt, ty så ser icke ens en äkta folkberättelse ut, mycket mindre en myt,

som i regeln är ytterst knapphändig. Hjältedikten visar oss, huru dylika sagor uppkomma, nämligen ur flera enskilda berättelser om olika hjältar, hvilka sagor sammanknytas med hvarandra därigenom, att man ställer de handlande i förhållande af farfar, far, son och sonson till hvarandra.

Själfva berättelsen sönderfaller i tre bestämdt skilda delar, som alls icke hafva något värkligt samband med hvarandra. Den första handlar om fredsslutet mellan asar och vaner, den andra, som för öfrigt förefaller ytterst oredig, rör sig med en mångfald nya personer, med Kvaser, som äfven förekommer i. den första delen, med dvärgarna Fjalar och Galar samt jätten Gilling och dennes hustru. Därpå kommer en tredje helt och hållet ny personuppsättning: Suttung, Gunnlod, Odin och Bauge, och förbindelseleden är här mer än vanligt klumpig samt består däri, att jätten Suttung göres till jätten Gillings son. Att denna tredelning är riktig, visas af ett annat faktum. Berättelsen handlar nämligen om tre olika kärl: två kar, Son och Bodn samt kitteln Odrerer, ehuru sagan, så vida den från början varit enhetlig, alls icke fordrat mer än ett enda. Ur litterär synpunkt är förklaringen lätt gifven: det har varit tre olika berättelser, i hvar och en af dessa har ett mjödkärl förekommit, och då man nu sammanarbetade de tre berättelserna till en enda, bibehöll man de tre karen. Sammanarbetningen är med all sannolikhet tämligen ung, ty hade den varit af gammalt datum, hade nog två så pass likljudande ord som *Són* och *Boðn* fått en mera harmonierande form t. ex. *Soðn* och *Boðn*, som språkligt alls icke hade varit omöjligt.

Vi skola då undersöka hvarje berättelse för sig och väl vakta oss för det fel, som varit den nordiska mytologiens olycka: att förklara den ena myten genom satser, lånade ur den andra. En dylik metod förutsätter, att myterna stått i samma förhållande till hvarandra som de olika momenten i ett teologiskt system. Men då detta enligt min mening alls icke är förhållandet, kan denna teologiska metod häller icke användas.

Den första berättelsen handlar om försoningen mellan asar och vaner, men innan vi kommit längre, måste vi anse det ovisst, hvar denna berättelse slutar. Den *kan* hafva slutat med Kvasers födelse och den kan också hafva sträckt sig till hans död. Denna fråga måste vi således tills vidare lämna öppen, och vända oss i stället till en annan.

Hvilka voro vanerna? Detta problem har lösts olika under olika tider. För Snorre äro vanerna, liksom asarna, än människor, än gudar; för 1600-talets historieskrifning voro de tvänne folk, hvilkas ledande män endast, genom hopens enfald, förgudats, och vår tid har som bekant gjort båda till gudar. Det resonemang, som ligger bakom denna mening, har tydligen varit detta: asarna äro obestridligen gudar, ergo måste äfven deras motståndare, vanerna, vara det. Slutsatsen förefaller bindande, men är det icke, ty vaner är värkligen ett folknamn, ehuru detta folknamn af skäl, som vi strax skola inse — genom sammanställningen med asarna — kom att uppfattas såsom släktnamn för en följd af gudar.

Vanernas gudar kallas *vanagoð* (vanagud) och *vanadís* (vanagudinna), men detta är alldeles samma

konstruktion som *svíagoð*. Detta är af vikt, ty när Frey kallas »Freyr, svíagoð», så afser detta yttrande alldeles obestridligt, att han var en gud *för* svenskarna, ej att svenskarna voro gudar. Ett annat likaledes identiskt uttryck är *gautatýr*. Det *týr*, som här förekommer, betyder helt enkelt gud och har ingenting med Tyr att skaffa — det är Odin, som kallas gautatyr — och detta måste gifvet betyda »gautarnes gud». Ännu ett fjärde dylikt fall finnes, och det är onekligen af ett särskildt intresse: ordet *veratýr*, också ett af Odins binamn. Den isländske skald, som använde det, missförstod det utan allt tvifvel och fattade det såsom »människornas gud». Men ehuru ordet sedermera — och språkligt alldeles korrekt — fått denna betydelse, kan den icke hafva varit den ursprungliga. Forntidens Odin var icke »människornas gud», icke häller »veraldar goð» (världens gud), ty den tiden sträckte man icke sina tankar ut öfver stammens råmärken. Veratyr var därför helt enkelt den gud, som en stam, verarna, dyrkade, och dessa verar känna vi godt till. De hette dels verar, dels virdar. Det senare namnet lefver än kvar såsom folknamn, det förra finnes blott bevaradt i landskapets namn: Vär-end (= orten, där verar bo). Veratyr var således den gud, som dyrkades af virdarna i Småland. gautatyr den gud, som dyrkades af gautarna, sviagod den gud, som dyrkades af uppsvenskarna och vanagod den gud, som dyrkades af det folk, som hette vaner. Denna slutledning skulle kunna vederläggas, endast såvida man kunde uppvisa ett *ásagoð* eller ett *ásadís* — men dessa ord finnas icke.

Men känna vi något till detta folk? Denna fråga

är onekligen af vikt, ty om än den föregående bevisningen måste anses bindande, är det dock förlåtligt, om man icke känner sig fullt öfvertygad, förr än man så att säga fått taga på dessa jordiska vaner. Och här ser det onekligen till en början mörkt ut, ty Tacitus, som i sitt bekanta arbete Germania uppräknar så många germanska folk, nämner intet om någon stam, som vi skulle kunna identifiera med den eftersökta, och samma tystnad iakttages af andra klassiska författare. Lyckligtvis är en germansk historieskrifvare mera meddelsam. I en langobardisk krönika berättas nämligen följande tradition:

»Det finnes i norden en ö, Scadanan, där många folk bo, och bland dem också en liten stam, som heter Viniler.* Och bland dem fanns en kvinna vid namn Gambara, och hon hade tvänne söner, af hvilka den enes namn var Ybor och den andres Agio; dessa hade tillsammans med sin moder Gambara herraväldet öfver vinilerna. Mot dem uppreste sig vandalernas härtigar, Ambri och Assi, med sin här, och de sade till vinilerna: antingen betalen I oss skatt eller också bereden eder till strid och kämpen med oss. Då svarade Ybor och Agio samt deras moder Gambara: det är bättre, att vi bereda oss till strid än att vi betala vandalerna skatt. Då bådo Ambri och Assi, vandalernas härtigar, till Vodan, att han måtte förläna dem seger öfver vinilerna. Men Vodan svarade och sade: Dem, som jag vid solens uppgång först ser, dem skall jag gifva seger. Vid samma tid

---

* Skrifningen är vacklande, dels *Vinnili*, dels *Vinili*, och vacklande äfven i samma handskrift.

bad Gambara med sina söner till Frea, att hon måtte visa sig välvillig mot vinilerna. Då gaf Frea det rådet, att vinilerna skulle komma vid solens uppgång och med dem deras kvinnor, som skulle hafva det utslagna håret bundet om ansiktet såsom ett skägg. När det nu grydde och solen just skulle gå upp, vände Vodans gemål Frea sängen, i hvilken hennes man låg, riktade hans ansikte mot öster och väckte honom. Och när han skådade ut, såg han vinilerna och deras kvinnor, som bundit det utslagna håret om ansiktet, och han sade; hvilka äro dessa långskägg (langobarder). Då sade Frea till Vodan: liksom du nu gifvit dem namn, så gif dem också seger. Och han gaf dem seger, så att de enligt hans råd försvarade sig och vunno. Men från den tiden kallades vinilerna langobarder.»

Det ligger utanför mitt ämne att närmare ingå på denna halft folkliga, halft lärda tradition, utan jag fäster mig endast vid hufvudpunkten: ett folk vid namn viniler har varit i strid med vandalerna, och de senare kännetecknas såsom Odinsdyrkare, en uppgift, som vi i det följande skola finna till fullo bestyrkt. Vinilerna förklaras uttryckligen vara ett litet folk, och denna uppgift är af vikt, ty namnet ser värkligen ut som ett diminutiv: Vinila = den lille vinen. Folkets egentliga namn skulle således vara viner, och etymologerna hafva redan — visserligen utan all tanke på vinilerna — sammanställt vaner och viner. För dem gälde det emellertid blott att förklara, hvad vaner betydde (»de sköne» etc.), för oss däremot att återfinna ett faktiskt existerande folk med namnet vaner, viner eller viniler.

I detta dilemma har min gode vän professor Noreen kommit mig till hjälp, och det är det språkliga understöd, han lämnat min teori, som gifvit hela problemet en vida bättre och fullständigare lösning, än jag från början vågade hoppas. Ordet *vinr*, vårt *vän*, betyder bl. a. också kamrat, »förbunden», och viner kan således mycket väl öfversättas med »de förbundna», viniler kanske med »de förbundna småfolken». Men när så är, våga vi — af ytterligare skäl, som strax skola meddelas — identifiera denna stamfederation med sju eller åtta små, med hvarandra förbundna folk, som omtalas i Tacitus' Germania. Där förekommer nämligen ett så lydande stycke:

»Det, som däremot utgör langobardernas ära, är deras fåtal. Omgifna af mäktiga folk, sätta de sin trygghet icke i underkastelse utan i strid och fara. Vidare skyddas Reudigni, Aviones, Anglii, Varini, Eudoses, Suardones och Nuitones af floder och skogar. Intet märkligt är att berätta om hvarje enskild stam, om icke att de gemensamt dyrka Nerthus, det är modern Jorden, som enligt deras tro hjälper människorna samt föres omkring bland folken. På en ö i oceanen finnes en helig lund och där en vigd vagn, betäckt af ett förhänge: endast för presten är det tillåtet att röra härvid. Han märker, när gudinnan är i helgedomen, och med stor vördnad ledsagar han den af kor dragna vagnen. Då äro glada dagar, festliga samkväm, hvarhälst gudinnan värdigas komma och taga gästfrihet. De börja ej krig, gripa ej till vapen, hvarje svärd gömmes i skidan, frid och ro härska, ända tills dess att presten till helgedomen återfört gudinnan, nu trött på umgänget med de död-

lige. Därpå badas vagnen, förhänget och — om man får tro det — gudinnan själf i en enslig sjö. De slafvar, som förrätta arbetet, dränkas strax i samma sjö. Häraf en hemlig fasa och en helig ovisshetskänsla för ett väsen, som blott de åt döden invigda skåda.»

Hvad det sista beträffar, är det klart, att slafvarna *offras* åt Nerthus, och det bad Tacitus, här skildrar, afser tydligen i värkligheten ett Nerthusoffer. Ritualen var sannolikt denna. Gudinnan — utan tvifvel den *återuppståndna* gudinnan — färdas på en vagn från ort till ort och hälsas öfverallt med jubel och glada fester. Därpå kommer den andra akten af dramat. Gudinnan dör: dränkes eller drunknar, ty utan tvifvel är det denna ceremoni, som ligger bakom det af Tacitus omtalade »badet». Och det var denna, gudinnans död, som återgafs i offerceremonierna: offren — såsom vanligt slafvar — dränktes. Ritualen var således densamma som inom Fjolnerskulten, och äfven Nerthus var en ktonisk gudomlighet; Tacitus kallar henne ju Terra Mater.

Denna kult utöfvades gemensamt af sju eller åtta småfolk — ty äfven langobarderna synas böra räknas hit, vare sig de utgjort en stam för sig eller langobarder varit det gemensamma namnet för de sedan uppräknade sju stammarna — och dessa småfolk bildade således tillsammans en amfiktyoni.

Men hvem var denne Nerthus, hvilken de dyrkade? Axel Kock har afgörande besvarat denna fråga, så att därom numera ej kan råda något tvifvel. Språkligt är ordet Nerthus en gammal u-stam. Men redan i gotiskan äro de feminina u-stammarna i utdöende; endast fyra finnas där kvar, och i de nordiska språken

hafva de alla (utom det neutrala *fé*) öfvergått till maskuliner. *Nerthus*, som nordiskt blir *Niorðr*, upphör därför att vara en gudinna och förvandlas till en gud

Men hur stark språkets makt öfver tanken än är, kan den dock ej fullkomligt förändra en gudomlighets kön, aldraminst då denna är en fruktbarhetsgudomlighet, hvilket här tyckes hafva varit fallet. Och här räddades situationen genom den hjälp, det mytologiska språket ägde i de förut omtalade binamnen. Hos Tacitus omtalas blott Nerthus; i den nordiska gudaläran har däremot Njord redan en familj, sonen Frey och dottern Freyja. Men båda äro ursprungligen blott »binamn»: »herren» och »frun». Och huru dessa uppkommit är lätt att se; då genus i Nerthus började vackla och man således fattade honom än såsom man, än såsom kvinna, betecknades han än såsom Nerthus (Niorðr) freyr, än såsom Nerthus (Niorðr) freyja. Slutligen lösgjorde sig binamnen, och man fick då tre gudar: två manliga, Niorðr och Freyr, samt en kvinnlig, Freyja, hvilka således ursprungligen betecknat ett och samma väsen.*

Alla tre kallas hos nordmännen vanagod eller vanernas gudar, och vi finna då, att vanernas gudar just äro de samma, som dyrkats af Nerthus-amfiktyonien. Men denna amfiktyoni *kunde* mycket väl kalla sig viner eller vinilir (»de federerade småfolken»), och enligt den langobardiska tradition, jag förut an-

---

* I viss mån kan man tillägga ett fjärde: Skade, som i den isländska mytologien upptages såsom Njords hustru. Språkligt är ordet manligt, och Skades uppträdande är onekligen ytterst manligt. Jag får sedan tillfälle att återkomma till detta fenomen.

fört, var värkligen viniler ett namn för langobarderna. *Vanir* och *vinir* beteckna således samma folk, och såsom jag nyss nämnde pläga äfven de flesta etymologer sammanställa dessa ord.

Men folknamnet säger oss äfven, *hvar* kulten ursprungligen eller åtminstone på Tacitus' tid hört hemma. Man har gissat på Helgoland, flera danska öar och Rügen. Det senare är med all sannolikhet det riktiga. Liksom det fanns dubbelformerna verar och virdar, firar och firdar, så fanns det tydligen ock vinir och vindir. Och vindernas namn hafva vi kvar i landskapets namn: Venden d. v. s. Rügen och det bakom liggande fastlandet. Genom den stora slaviska invasionen några århundraden efter Tacitus undanträngdes den germanska befolkningen i detta distrikt och ersattes af en slavisk, som upptog landets namn och kallade sig vender (liksom i Mœsien de slaviska invandrarna upptogo de icke-slaviska bulgarernas namn).

Den langobardiska traditionen talar om en strid mellan viniler och vandaler. Den nordiska traditionen talar om en strid mellan asar och vaner, men då asarna obestridligen äro gudar, kan därmed från början ej hafva förståtts annat än ett folk, som dyrkat asarna. Asar betyder väl germanska gudar i allmänhet, men både i den langobardiska traditionen och i den senare nordiska gudatron menas onekligen med asakult företrädesvis en Odinskult, i hvilken de andra asarna genom senare värkstälda släktledningar inrangerats. Den nordiska traditionen berättar således om en strid mellan tvänne folk, af hvilka det ena dyrkat Njord, det andra Odin, och denna tradition stämmer ju också ganska godt med den langobardiska, enligt

hvilken vandalerna med sin bön vände sig till Odin; i det följande skola vi dessutom finna andra skäl för denna mening. Vinilerna vända sig däremot till en kvinnlig gudomlighet. Hos den citerade författaren kallas hon Frea och göres till Odins gemål, men osannolikt är icke, att bakom Frea döljer sig en äldre kvinnlig gudomlighet: Nerthus, som ju var vinilernas främsta gudomsväsen.

Den langobardiska traditionen yttrar sig tämligen obestämdt om stridens utgång. Den nordiska i Snorraeddan berättar däremot, att kriget slutat med en förlikning och en förbundsceremoni. Samma tradition förekommer i en afvikande form på ett annat ställe, nämligen i Heimskringla:

»Odin for med sin här emot vanerna, men de försvarade sig väl, värjde sitt land och hade stundom seger. Bägge härjade i hvarandras land och gjorde skada. Men när båda ledsnat därpå, gjorde de sins emellan en förlikningsstämma, gjorde frid och gåfvo gisslan. Vanerna lämnade sina utmärktaste män, Njord den rike och hans son Frey, men asarna däremot den, som hette Höner, och sade honom vara synnerligen väl lämpad till höfding. Han var en reslig man och mycket skön. Med honom skickade asarna den, som hette Mimer, och han var den klokaste man. Men i utbyte gåfvo vanerna den, som var klokast bland dem, och han hette Kvaser. Men när Höner kom till Vanaheim, då gjordes han strax till höfding; Mimer sade honom allt, hvad han skulle göra. Men när Höner var på ting eller stämma och Mimer icke var närvarande, så svarade han ständigt, när några svåra mål kommo före: råde andre, sade

han. Då misstänkte vanerna, att asarna svikit dem vid mänutväxlingen, togo så Mimer, halshöggo honom och sände hufvudet till asarna. Odin tog hufvudet, smorde det med örter, som icke kunde ruttna och kvad däröfver galder samt åstadkom härigenom, att det talade vid honom och sade honom många dolda ting.»

Som man lätt finner äro i denna berättelse många olika traditioner förenade med hvarandra. Jag vill nu ej söka att reda ut dessa från hvarandra, utan nöjer mig med att påpeka, att det måste hafva funnits en tradition i två olika varianter:

att det varit en strid mellan tvänne folk, Odinsdyrkare och vaner;

att denna strid slutat med en förlikning;

att en personlighet, Kvaser, vid detta tillfälle spelat en viss roll;

att förlikningen i den ena varianten sker genom en ceremoni, som har en viss likhet med ett gemensamhetsoffer, i den andra varianten genom ett utbyte af gudar.

I denna punkt finna vi traditionens mytiska kärna. Man frågade: huru kommer det sig, att vi — som egentligen äro Odinsdyrkare — äfven dyrka vanernas gud Njord. Och på denna fråga svarade den ena myten: det var äldst ett krig mellan tvänne folk, Odinsdyrkare och Njorddyrkare, och striden slutade med ett förlikningsoffer, genom hvilket båda de stridande upptogo hvarandras gudar; på så sätt fingo vi in Njord i vår gudavärld.

Den andra, yngre och oursprungligare myten svarade: det var äldst en strid mellan tvänne grupper af

gudar. Till slut ingingo de förlikning, bytte gisslan och på så sätt kom Njord in bland asagudarna.

Vi skola då något närmare skärskåda den första myten, som tydligen är den ursprungliga, emedan den trognare ansluter sig till den rent historiska traditionen, och vi skola då finna, att icke häller Snorraeddans version återger den i dess autentiska form, utan endast i en poetisk bearbetning.

De former, under hvilka en dylik allians mellan tvänne folk kan hafva ingåtts, kunna gärna blott hafva varit två: fostbrödralaget eller gemensamhetsoffret. I det förra fallet skulle en representant för hvardera folket hafva framträdt, de skulle hafva stält sig under grästorfvan och låtit jorden uppsuga det gemensamma blodet, som droppat från deras sår. Af detta blod skulle då Kvaser hafva uppstått, representanten för det nya förbundet — en gud, hvilken således tämligen noga skulle hafva motsvarat den Baal Berith eller »Förbundets herre», som dyrkades af de förbundna kanaaniterna och israeliterna i Sikem.

Den andra formen var gemensamhetsoffret, vid hvilket de offrande gemensamt åto ett offerdjur, hvars »själ» således ingick i bägge kontrahenterna och gjorde dem till ett. Då offerdjuret äldst representerade guden själf, skulle offret här hafva bestått af Kvaser, som således skulle hafva slaktats och ätits.

Intet af dessa sätt användes, utan i stället ett tredje: gudar och vaner spotta sin saliv i ett kar, och ur saliven uppstår förbundsguden Kvaser. Men jämte denna berättelse förekommer strax efteråt en annan: att Kvaser värkligen slaktats, ehuru icke af asar och vaner, utan af dvärgen Fjalar, som tappar hans blod

i ett kar. Har nu denna ceremoni hört till den första berättelsen, där gudarna äro de handlande, eller tillhör den den andra berättelsen, där hjälten är Fjalar? Svaret skall strax komma. Vi skola blott först lösa de redan förut uppstälda spörsmålen.

Ceremonien vid fostbrödralaget kan här gärna icke hafva användts som motiv, ty dels passar en dylik ceremoni ju blott för enskilda individer, ej för folk, som här vore fallet, dels har denna ceremoni intet behof af något kar, och ett dylikt har tydligen tillhört myten.

Däremot är det af alla analogier klart, att ett förbund af denna art afslutats medels ett gemensamhetsoffer. I *myten* måste således detta moment hafva ingått, och, som vi strax skola se, finnes det äfven bevaradt, ehuru på ett annat ställe i Snorres framställning. Men å den andra sidan kan ej gärna den sagoberättare, i hvars bearbetning vi nu äga denna myt, hafva afslutat sin framställning med *det* gemensamhetsoffer, som ligger bakom berättelsen om Kvasers död, d. v. s. den första berättelsen kan icke hafva gått fram ända till och med denna punkt. Ty i denna mordhistoria är det för det första Fjalar, som dräper Kvaser, ej gudarna — som det i så fall bör hafva varit — och Fjalar tillhör tydligen den andra berättelsen, men har icke någon plats i myten om asarnas och vanernas strid. För det andra blir i så fall salivmotivet fullkomligt öfverflödigt. Försoningen beseglas genom gemensamhetsoffret, och man kan i så fall ej förstå, hvarför berättaren infört en så osmaklig ceremoni som denna spottningshistoria.

Ursprunglig d. v. s. tillhörande själfva myten

kan denna salivepisod icke vara. Visserligen anför Frazer åtskilliga exempel på, att vilda folk ansett själen inhærera i saliven — liksom i blodet — men ingenting finnes, som talar för, att våra förfäder haft ett gemensamhetsoffer af en dylik vämjelig karaktär.

Alla tre förslagen till lösning af den uppstälda svårigheten måste således förkastas, och orsaken är den, att vi här tydligen icke hafva någon ren myt, utan en myt, som redan är omdanad till saga d. v. s. bearbetad. Gemensamhetsoffret var den form, som försoningen borde hafva haft i myten om asarnas och vanernas krig, men denna form kunde här i *sagan* ej bibehållas, ty hade Kvaser offrats i den första berättelsen, hade han icke kunnat lefva i den andra, och då hade man icke kunnat förbinda dessa båda sagor med hvarandra. Offerceremonien måste således ersättas med något annat. För att rädda Kvaser gjorde man då en kombination mellan det ursprungliga motivet (gemensamhetsoffret) och det likartade fosterbrödramotivet, och den första sagan afslutades således på ungefär följande sätt: kontrahenterna droppa, såsom fosterbröder, sitt blod i ett kar och därur uppstår guden Kvaser. Att blodet är deras eget och ej Kvasers, är ett lån från fosterbrödraceremonien, likaså att Kvaser uppstår ur denna blodblandning; att blodet droppar i ett kar eller en offerskål härrör däremot från gemensamhetsoffret, likaså att kontrahenterna äro flera, och ej blott två.

En dylik saga finnes emellertid icke kvar, ehuru den måste förutsättas såsom mellanform mellan det ursprungliga motivet och det, som faktiskt föreligger. En ännu senare berättare, i hvars redaktion vi äga

sagan, gjorde nämligen den osmakliga ändringen, att de försonade gudarna icke droppat sitt blod i en offerskål, utan spottat i denna. Anledningen härtill var väl dels den troligen ock i norden existerande folktron om salivens mystiska karaktär, dels böjelsen att få en olikhet mot den följande episoden, som handlade om Kvasers blod.

Gemensamhetsoffret var således det ursprungliga motivet i myten, och härom vittnar äfven kärlets namn, ty det kar, som förekommit i denna myt, har tydligen varit *Són*, hvilket ord vi kunna öfversätta med »offerkaret», vare sig vi härleda det — såsom förr skett — ur *Sóa* (=offra) eller, med Kock, ur sióða (=koka), ty äfven sióða (vårt: sjuda) hade i forntiden den speciella betydelsen af offra. Så heter det i den gamla gutasagan: »Hela landet (Gottland) hade det högsta blotet med människor; eljes hade hvar treding blot för sig, men smärre ting hade mindre blot med boskap, mat och dryck. Dessa kallades sjudsällskap (suþnautar), därför att de sjödo (suþu) tillsammans.» Mytens äldsta form har således varit, att Odinsdyrkare och Njorddyrkare förenat sig om en enda kult genom ett gemensamhetsoffer. Offret hette Kvaser. Namnets betydelse har hittills icke varit klar. Men Noreen har upplyst mig om följande. I motsats mot hvad som vanligen skrifves heter ordet icke *Kvásir* utan *Kvasir* och detta ord är troligen besläktadt med »kväsa» och med »kvasa», som i nordiska dialekter betyder »pressa saften ur». Namnet skulle då betyda »den, ur hvilken man pressat musten», och detta passar ju förträffligt för den, hvars blod man pressat ut i en offerskål. Äfven detta namn antyder sålunda,

att salivepisoden icke ursprungligen tillhört myten. Tilläggas kan, att ordformen Kvaser troligen är en ung bildning och att namnet således sannolikt trädt i stället för ett äldre gudanamn. För denna åsikt talar ock det faktum, att Kvaser tydligen blott är ett »binamn», som valts för att beteckna gudens uppgift i just *denna* myt. *Hvilken* den äldre gud varit, som döljer sig bakom Kvaser, vill jag nu dock ej undersöka.

* * *

Vi vända oss i stället till den andra berättelsen. Den första litterära anmärkning, man då kan göra, är, att personerna äro för många för en enda myt; en dylik rollbesättning tillhör sagan, icke myten. En af de uppträdande kan visserligen genast elimineras, nämligen jätten Gillings hustru. Berättaren gifver henne intet namn, och detta utgör en ganska bestämd antydan om, att hon häller intet haft att göra i den ursprungliga sagan d. v. s. att hon endast står såsom en dublett för en annan person, antagligen mannen. Men äfven om hon uteslutes, blir personalen alldeles för talrik. *Två* dvärgar äro fullkomligt öfverflödiga, enär de endast handla samfäldt, och de kunna icke gärna från början hafva hört till samma myt, ty namnen alliterera icke och betydelsen är alldeles olika (»Döljaren» och »Galaren»). Men vi hafva icke blott två dräpande dvärgar, utan ock två personer, som dräpas: Kvaser och jätten Gilling (frånsedt den senares hustru, som enligt min mening blott är en sagodublett af mannen). Jag anser det därför ganska

klart, att vi här hafva en sammanarbetning af två berättelser, hvar och en med en dråpare och en dräpt. Huru vi skola sammanställa dessa par, är lätt att se. Både rimmen och betydelsen säga oss, att Galar och Gilling hört samman. Det andra paret måste således hafva varit Fjalar och Kvaser.

Vi vända oss först till det sistnämnda paret. Förbindelseleden mellan denna Fjalarsaga och den föregående vanasagan utgöres af Kvaser. Enligt namnet kan han likaväl tillhöra den ena som den andra sagan, nämligen om myten om vanernas och asarnas försoning haft det innehåll, jag förut antagit. I bägge sagorna pressas ju hans blod i ett kar. Men variantmyten i Heimskringla säger oss, att Kvaser hört hemma i traditionen om asarnas och vanernas krig, och den dräpte i Fjalarsagan har således *icke* hetat Kvaser. Denne måste därför från början hafva haft ett annat namn, och det är först den, som förbundit de båda sagorna med hvarandra, som gifvit honom samma namn som en af hjältarne i den föregående berättelsen. Ty endast så kunde dessa bindas samman till en enhetlig saga.

Det karaktäristiska för den dräpte i Fjalarsagan är hans underbara vishet, och innehållet i sagan är, att Fjalar dräper den vise mannen, tappar hans blod i en skål, blandar det med honung och skaffar sig på så sätt ett mjöd, som har den underbara egenskapen, att hvar och en, som dricker däraf, själf blir vis. Berättaren tillägger, att en dryck af detta mjöd också ger skaldegåfva. Men hela detta tal om skaldekonsten kan tydligen icke vara ursprungligt, utan måste betraktas såsom ett tillägg af de skalder, som i sina

dikter behandlat sagan. En värklig och gammal myt — och en dylik är äfven här kärnan — har sysselsatt sig med religiösa frågor, ej med estetiska, och skaldskapet är blott en senare variation af den äldre sagans tal om vishet i allmänhet, hvartill ju ock skaldskap räknades. Men äfven denna vishet i allmänhet är utan tvifvel ett yngre motiv i förhållande till den speciella form af vishet, som själfva myten behandlat.

Vid denna litterära analys böra vi också observera ett drag, som innehåller en motsägelse, hvilken möjligen kan blifva af betydelse vid den senare tolkningen. Vätskan i karet är dels blod, dels mjöd, men vi skola icke låta dupera oss af sagoberättarens ganska talangfullt gjorda sammanarbetning af två motiv, som icke gärna kunna hafva hört hop, ty äfven om man blandar honung i blod, blir däraf icke mjöd. Vi stå således framför en kombination af två skilda motiv: det ena motivet har handlat om offerblod, det andra om ett mjöd. Med en blott litterär analys af sagan kunna vi dock ej lösa denna svårighet, och vi få därför nöja oss med att tillsvidare anteckna den i förhoppning att sedan finna den mytologiska lösningen.

För att tolka den myt, som ligger bakom sagan, böra vi sammanställa det här figurerande karets namn med det väsentliga i sagan. Detta senare är utan tvifvel den dräptes underbara vishet, hans förmåga att lösa alla spörsmål och gifva svar på allt. Karets namn är *Boðn; Són* tillhörde den förra berättelsen, och som vi sedan skola se, tillhör Odrerer den sista. Såsom Kock visat är *Boðn* en bildning af verbet

boða = »gifva tillkänna, göra meddelande om något, förkunna». På grund häraf måste vi tills vidare antaga, att myten haft följande innehåll:

Huru har spådomskonsten uppstått?

Svar: den vises blod — hans namn känna vi ännu ej — finnes i detta kar, och den, som dricker ur »förkunnelsekaret», dricker i följd däraf också till sig hans spådomskonst eller hans förmåga att gifva svar på allt.

Jag har här insatt spådomskonsten i stället för det mer generella begreppet vishet, ty endast så erhålla vi det religiösa element, som tillhör den äkta myten, och för öfrigt är ju den vishet, som i sagan omtalas, af den art, att den ganska nära sammanfaller med spådomskonsten.

Den saga, som är bygd på denna myt, företer onekligen både stora likheter och stora olikheter med myten om Fjolner. Olikheterna äro:

1) Den ena myten afser att förklara mjödets helighet, den andra dess (eller blodets) spådomskraft.

2) I den ena myten drunknar hjälten i ett mjödkar, i den andra tappas hans blod i ett kar och detta blod förvandlas — alldeles onaturligt — till mjöd.

Likheterna äro:

1) Båda dö i ett kar.

2) I bägge fallen är karet ett mjödkar.

3) Båda berömmas för sin vishet, ty »dödsbudet, som träffade Fjolner, gick i fullbordan, där den vise bodde».

Det är således ett icke allt för djärft antagande, att sagorna på något sätt haft med hvarandra att göra.

Visheten kan icke förklaras ur Fjolnersmyten, sådan vi hittills känna denna; den måste således vara ett lån från Fjalarmyten, där draget är konstitutivt. Men hur förhåller det sig med mjödet? I Fjolnersmyten är detta, såsom jag förut visat, konstitutivt. Är så äfven fallet i Fjalarsagan? Blodet *förvandlas* där till mjöd, hvilket är orimligt eller åtminstone oförklaradt, och det vill häraf synas, som om sagan sammanarbetat tvänne alldeles olika motiv, blodmotivet och mjödmotivet. Skilja vi på dessa, få vi fram följande mytformer: I ena fallet:

Huru har spådomskonsten uppstått?

Den vise mannens *blod* är i offerskålen, och den, som dricker blodet, dricker sig ock till vishet.

I det andra fallet:

Huru har spådomskonsten uppstått?

Den vise mannens *själ* är i *mjödet*, och den, som dricker mjödet, dricker sig ock till hans vishet.

Men i så fall blir vår nästa fråga: huru har den vise mannens själ kunnat ingå i mjödet? Slaktningsceremonien kan nu icke komma ifråga, då det gäller ett mjöd och icke blod. Det mytologiska svaret kan därför blott bli ett enda: den vise mannen har drunknat eller dränkts i mjödkaret. Ett dylikt svar antyder också sagan, äfven i den form vi nu hafva den: »dvärgarna sade asarna, att Kvaser hade drunknat i klokskap, därför att ingen var så kunnig, att han kunde tränga till djupet af hans visdom».

Men genom denna analys sammanfaller myten ganska nära med den om Fjolner. Dennes vishet framgår visserligen icke ur själfva myten om hans död, men Tjodolf tillskrifver honom dock vishet:

»dödsbudet gick i fullbordan, där den vise bodde». Å den ena sidan få vi således en vis man, Fjolner, som drunknar i ett mjödkar, å den andra hafva vi en myt om en vis man, hvars namn vi icke känna, som också drunknar i ett mjödkar. Frestelsen att identifiera den vise mannen i dessa båda myter är onekligen stark, och vi kunna då på försök antaga, att den vise äfven i Fjalarsagan hetat Fjolner — att han icke hette Kvaser veta vi.

Den första konsekvensen blir då, att hjälten i myten icke dränkts, utan drunknat såsom Tjodolfs Fjolner, och såsom jag nyss påpekade, antydes detta också af sagan i dvärgarnas — visserligen falska — uppgift, att Kvaser drunknat i egen klokskap. Men har han drunknat och icke blifvit dränkt, bortfaller mördaren; denna måste i så fall hafva kommit till i sagan, men icke tillhört myten. Vi få således två olika myter om Fjolner, bägge utgå från hans offerdöd i mjödkaret, men den ena besvarar frågan om orsaken till mjödets helighet, den andra orsaken till dess betydelse för spåkonsten.

Resultatet af denna undersökning blir således, att bearbetaren framför sig hade två myter, hvilka han skulle förbinda med hvarandra till en enda saga.

Den ena hade detta innehåll: asar och vaner hafva varit i krig och försonas genom ett gemensamhetsoffer. Offret hette Kvaser.

Den andra lydde: Den vise Fjolner har drunknat i ett mjödkar. Den, som dricker däraf, förvärfvar sig spådomskonsten.

Konsten var nu att arbeta hop dessa två myter till en enda saga. Den förbindelseled, som enklast

erbjöd sig, var offren i de båda myterna. Berättaren slog ihop dem till en enda person och hade därmed fått en personens enhet i berättelsen. Denna nya person skulle hafva ett af de gamla namnen, och att bearbetaren bestämde sig för Kvaser framför Fjolner, berodde tydligen därpå, att namnet Kvaser (»den, ur hvilken man pressat musten») passade bättre ihop med innehållet i de båda sagorna. Men därigenom blef namnet Fjolner så att säga ledigt, behöfdes icke, och man hade då att välja mellan: att antingen alldeles kasta bort det eller bibehålla det, men i så fall för en ny person, som då måste komma till. Af skäl, som strax skola blifva klara, bestämde sagoberättaren sig för den senare utvägen och lät i följd däraf Kvaser icke drunkna utan dränkas och gaf så mördaren Fjolners namn i dess variantform Fjalar — detta är nämligen endast en annan bildning af samma ord, och mycket troligt är, att Fjolner i vishetssagan kallats Fjalar. Skäl härför skola framgå af det följande.

Men såsom jag nämnt invärkade hans ändring också på den första myten. Då Kvaser icke längre kunde *dödas* i den första sagan, ersattes offret med en annan försoningsceremoni, i hvilken Kvaser visserligen också spelade en roll, men där han icke offrades. Här blef således offerceremonien ledig, och frågan gälde därefter, om den aldeles skulle förkastas eller användas på en annan plats och i ett annat sammanhang. Han valde den senare utvägen och försökte att så godt sig göra lät kombinera berättelsen om gemensamhetsoffret med berättelsen om Fjolners död i mjödkaret. Offret förutsätter en offrande, och denne fann han i Fjalar, som således trädde i gu-

darnas ställe. Fjalar går tillväga som vid ett blot, dödar offret och tappar blodet i offerskålen — detta är lånet från den förra sagan —, men därpå kommer lånet från den andra: Fjalar tillsätter honung och så *förvandlas* blodet till mjöd och mördaren uppgifver, att Kvaser drunknat.

Icke blott att de båda myterna således blifva fullt klara och begripliga; vi förstå härigenom också, huru de kunnat utvecklas till de sagor, som vi återfinna hos Snorre. Men innan vi lämna den nya Fjolnersmyt, som vi lyckats återfinna, återstår ännu en punkt att förklara: hvarför antogs just *han* hafva haft någon betydelse för spådomskonsten.

Såsom vi erinra oss af det föregående var Fjolner en ktonisk gudomlighet, som således ägde makt öfver de aflidnes andar. Men med dessa andar stod också den nordiska spådomskonsten i den närmaste förbindelse, och denna konst sammanfaller ju öfverallt med förmågan att behärska dessa andar. Antingen väcker man de döde ur grafven för att tvinga dem att yppa framtida och fördolda händelser eller vänder man sig till valan, som bor vid dödsrikets ingång. Ännu i dag — berättar Maurer — måste den, som på Island vill vinna kunskap om förborgade ting, söka upplysning hos en »sagnarandi», och de »stafkvinnor», som spådde, använde därtill vissa sånger, vardlokur, som ansågos tvinga de »gandir» (= ga-andir) eller spåandar, af hvilka man ville hafva besked. Vetandet kom således från dödsriket, och de ktoniska gudarne måste därför framför andra tänkas sitta inne med denna konst att afslöja framtidens hemligheter. Att Fjolner således betecknas såsom visbetens eller spåkonstens

främste representant, är därför i full enlighet med hans ktoniska karaktär.

Men denna hans vishet kunde också meddelas åt andra: därigenom att de drucko det heliga mjöd, i hvilket den drunknade Fjolners själ ingått.

Finnes det då något exempel inom den nordiska litteraturen på »minnesdryckens» förmåga att gifva spådomskonst? Ett dylikt hafva vi värkligen i den för all nordisk magi så upplysande sången om Sigrdrifa. Sigurd har kommit till Sigrdrifa: »hon tog då ett horn, fullt med mjöd, och gaf honom minnesdrycken». Därpå kvad hon:

Bjor jag dig bjuder,
Brynjetings-höfding!
med kraft och härlig
heder blandadt,
fullt af sånger (= trollsånger),
läkdomsstafvar,
goda galdrar
och gammanrunor (troligen = trollrunor).

— — — — — —

Signa fullet,
se dig för för faran
och kasta en lök i drycken,
då varder dig aldrig,
det vet jag,
mjödet menblandadt.

Sedan hon därefter sjungit för honom några trollsånger och berättat, att Odin ristat mäktigt värkande runor på björnens ramar, ulfvens klo, örnens näbb m. m. fortsätter hon:

Alla afskafna vordo,
som inristade varit,
och kastade i det helga mjödet
och sända på vida vägar.

Den förklaring, som här gifves af mjödets och minnesbägarens spåkonstgifvande kraft, är således ej den samma som i Fjolnersmyten. Där berodde kraften därpå, att den spåkunnige guden drunknat i det heliga mjödet; här förklaras samma faktum på så sätt, att man afskrapat vissa mäktiga trollrunor, som Odin ristat, och blandat dem i mjödet; den, som drack detta, drack därmed ock den runovishet, som inblandats i mjödet. Det primitiva föreställningssätt, som ligger bakom de båda olika myterna, är emellertid det samma och det samma, som vi känna från den förut omtalade nordamerikanske indianens tro, att eldvattnet vore brygdt på en dekokt af hjärtan och tungor, därför att eldvattnet skänkte honom mod och talförhet. Men myter äro blott olika förklaringar af de rituella bruken, och af dem framgår således, att minnesdrycken värkligen spelat en viss roll inom den religiösa spådomskonsten — orsaken förklaras olika, men fenomenet är detsamma.

Med all sannolikhet kan icke minnesdrycken såsom en isolerad företeelse tillmätas denna kraft, utan blott såsom ett moment i den stora offerceremonien. Ty offret hade hos forntidens nordbo, liksom hos de flesta andra folk, också betydelse af orakel, och denna uppgift har äfven utpräglat sig i flera till offerterminologien hörande ord. En vanlig benämning på offer var *hlaut*, ett ord, nära besläktadt med vårt *lott*, och lottning var både hos nordbor, israeliter och

greker en ytterst vanlig form af orakel. Den vippa, som doppades i offerblodet och med hvilken detta sedan stänktes ut, kallades *hlaut-teinn* eller *hlautviðr;* att i orakelsyfte skaka denna hette *hrista teina;* att fråga medels ett dylikt orakel hette *ganga til fréttar.* Ett annat liknande förfarande var *fella blótspán.* På den ännu icke fullt utredda frågan om själfva tillvägagångssättet vid dessa orakel vill jag här icke ingå, då detta ligger utanför den nu behandlade frågan. Af de anförda exemplen är emellertid klart, att det nordiska orakelväsendet stod, liksom orakelväsendet annorstädes, i ett synnerligen intimt samband med blotet eller offret, och i den nordiska offerceremonien var minnesdrycken ett bland de viktigaste momenten; med dess signande inleddes ju offermåltiden — det vill här säga: den ceremoni, hvars syfte var att erhålla ett orakel.

Först när vi fattat denna rent religiösa bakgrund för myten, blir den en värklig myt — en förklaring af ett religiöst fenomen — och vi inse då, att detta mjöd från början alls icke varit något »skaldemjöd». Men å den andra sidan är öfvergången från den ena betydelsen till den andra lätt förklarlig. Den äldsta skaldekonsten, liksom runokunskapen, var en religiös konst, bestod i att sjunga besvärjelsesånger, läkedomskväden, »goda galdrar» o. d., och *denna* skaldekonst utgör således blott en sida af den stora spådomskonsten. När skaldekonsten sedermera öfvergick till en världslig konst, förvandlades därför helt naturligt spådomsmjödet till skaldemjöd.

Jag vill blott här tillägga, att Fjolner visst icke var den ende gud, som ställdes i samband med spå-

domskonsten. Denna förmåga sammanhängde med hans karaktär af ktonisk gud, och ktoniska gudar funnos många. Odin, en yngre ktonisk gud, har icke blott så till vida »ärft» Fjolner, att han upptagit hans namn såsom »binamn» d. v. s. utträngt honom, så att Fjolnerskulten gått upp i Odinskulten, utan han framstår ock inom den yngre nordiska kulten såsom runokunskapens och trollsångens egentlige gud, såsom »galders fader», och liksom spådomsmjödet förvandlats till skaldemjöd, förvandlas ock »galders fader» till skaldekonstens gud.

* * *

Det är denna senare metamorfos, som ligger bakom den halflärda och mycket unga myt, som vi nu skola behandla: den med Fjolnersmyten sammanväfda berättelsen om Galar och Gilling.

Såsom jag redan nämnt gör episoden om jätten Gillings namnlösa hustru ett misstänkt intryck, och vi lämna därför berättelsen om henne ur räkningen. En annan ändring kunna vi ock göra med det samma. Gilling göres i sagan till en jätte, men orsaken härtill är mycket lätt att se. Liksom berättaren behöft en förbindelseled mellan den första myten och den andra, behöfde han en dylik mellan den andra och den tredje. Förbindelseleden, i förra fallet Kvaser, blef i det andra Gilling; han göres till jätten Suttungs fader samt därmed naturligen ock till en jätte. Men som dessa två sagor från början alls icke haft något med hvarandra att skaffa, föreligger för oss icke någon nödvändighet att tro på denna

jättebörd. Gilling kan i den ursprungliga sagan mycket väl hafva varit jätte, men han kan också hafva varit gud eller människa — därom veta vi ännu intet. På samma sätt förhåller det sig med hans motståndare, dvärgen Galar; icke häller denne behöfver från början hafva varit en dvärg, ty *hans* börd sammanhänger med Gillings. Då Gilling nu i sagan uppträder som jätte, fordrade sagans logik, att hans motståndare gjordes till dvärg, ty där är jättarnes vanliga motståndare i regeln dvärgar. När det gäller kraftprof är visserligen Tor deras fiende, men när motståndaren genom sin slughet besegrar jätten, är denne motståndare en dvärg. Hvad Galar ursprungligen varit, veta vi således häller icke.

För att förklara sagans innebörd böra vi fästa oss vid tvänne fakta; Gillings namn och hans dödssätt. *Gilling* — hvilket ord sammanhänger med vårt *gäll* — skulle kunna öfversättas med »den, som tjuter gält, för oväsen», och om denna betydelse vittnar ock det tal, som i sagan förekommer om den jämmerliga olåt, som Gillings hustru för. Gilling kan därför mycket väl vara ett namn på tuppen, hvars gälla galande namnet då skulle karaktärisera. Hans dödssätt är detsamma som Fjolner-Fjalars: han drunknar, och man kan då fråga, om dessa sagor haft något med hvarandra att skaffa. Innan jag besvarar denna fråga, måste jag emellertid göra en digression.

Den nyare religionshistoriska forskningen har visat, att folken i äldsta tider — åtminstone ofta — gifvit sina gudar gestalt af djur och växter, och därmed sammanhänger den inom flera vilda stammar ännu fortlefvande totemismen. Totem är ett djur

(eller växt), från hvilket vissa stammar eller släkter leda sitt ursprung, men hos de flesta mera civiliserade fornfolk äro resterna så svaga, att de endast på komparativ väg kunna iakttagas. Hos egypterna dyrkades dessa djurgudar, som bekant, ända fram till kristen tid, likaså hos andra orientaliska folk, och i en af sina bättre satirer gycklar den kvicke Lukianos också ganska obarmhärtigt med denna halft zoologiska Olymp. Men äfven de rent helleniska gudarne tänktes äldst i djurgestalt: Poseidon och Demeter som hästar, Hera som ko, Dionysos som bock, Apollon än som varg, än som delfin o. s. v. I historisk tid äro väl minnena af denna djurdyrkan så godt som utplånade, ehuru t. ex. Pan ännu bär bockhorn och kentaurerna hafva hästkroppar och hästöron. Men äfven hos de rent mänskliga gudarne dröja några reminiscenser kvar af deras äldre karaktär, antingen i gudens attribut — så bär t. ex. Dionysos en bockhud — eller i det djur, som beledsagar guden (t. ex. dioskurernas hästar), ofta äfven i de resp. presternas namn (så t. ex. kallades Artemis prestinnor »björninnor», Demeters-prestinnorna »fålar»).

Inom den nordiska mytologien har man hittills ej funnit några spår af dylika djurgudar. Men redan på förhand måste man medgifva, att sannolikheten talar för, att dylika funnits äfven hos oss, ty hvarför skulle våra förfäder hafva skilt sig från de flesta öfriga folk? Och den brokiga *demoniska* djurvärld, som uppträder vid ragnarök — Ormen, Ulfven m. m. — talar för, att själfva föreställningssättet alls icke varit nordbon främmande. Det lider häller intet tvifvel, att äfven de nordiska gudarna äldst haft djur-

gestalt. I det följande får jag tillfälle att visa, att Odin — eller rättare en af de äldre gudar, som sedan uppgingo i Odinskulten — ursprungligen haft gestalten af en häst; att Freyja äldst tänkts såsom en so, framgår dels af Hyndluljod, där gudinnan rider på en galt, dels af hennes binamn Syr, som näppeligen, såsom Bugge vill, kan vara en nordisk öfversättning af Venus-namnet *dea Syria,* utan obestridligen betyder *so* och därför långt sannolikare afser den djurform, som gudinnan äldst tänkts hafva haft. Likaså rider hennes manlige motpart Frey galten Gullenburste, och med all sannolikhet gälde galtoffret dessa båda gudomligheter — åtminstone framgår detta af Hervararsaga (kap. X): »Konung Heidrek blotade åt Frey; den fetaste galten skulle han gifva Frey; därpå kallade de denna helig, därför att man på hans bröst skulle svärja i alla viktiga ting och vid sonarblotet blotade med den galten.»

Men klarast visar sig detta fenomen hos den äldsta och minst sammansatta gudagestalt, som den nordiska mytologien äger, eller Tor. Redan det faktum, att han ständigt är åtföljd af sina bockar, talar för det antagandet, att han själf äldst varit en bockgud. Men jag kan anföra äfven några andra skäl. I regeln betecknar ju offerdjuret guden själf, hvilken dödas och åter står upp, och en dylik myt har värkligen i folksagans form bevarats i Snorra-eddan. Tor är ute på färd och kommer om aftonen till en bonde, hos hvilken han och hans kamrat söka sig natthärbärge, »men om kvällen tog Tor sina bockar och slaktade bägge; därefter flåddes de och lades i kitteln, men då kokningen var slut, satte sig Tor till nattvard».

Därpå åto de upp bockarna, men om morgonen gjorde Tor hammartecknet öfver benen, och de stå då åter upp, friska och sunda. Bakom denna saga ligger en tydlig myt — Torssakramentet eller »gudaätningen» och återuppståndelsen. Till denna ceremoni hörde äfven att man åt guden i form af bakvärk, som återgåfvo hans bild, och den ceremonien har som bekant lefvat kvar ända till våra dagar — än i dag äta vi ju bockguden i den »julbock» af pepparkaka, som från den hedniska julen öfvergått i den kristna.

Ännu ett dylikt drag kan anföras. I Harbardsljod förekommer ett ställe, som hittills knapt varit förstådt; det säges där, att »Odin har de jarlar, som falla i strid, men Tor har trälarnes släkte», och utan allt skäl har man här förmenat, att med »trälarnes släkte» afsetts — bönderna. Denna orimliga tanke behöfver icke ens vederläggas, men uttrycket finner sin förklaring i den norska Frostatingslagen (IX, 12), där den frigifne trälen vid sitt »frelsisöl» eller frigifningsgille skulle slakta en bock. Frigifningen var hos oss liksom hos andra folk äldst en religiös ceremoni d. v. s. en handling åtföljd af ett offer, och frelsisölet eller frigifningsgillet var denna offerceremoni utan den hedniska offerkaraktären. Den frigifne trälen offrade en bock, tydligen åt Tor, och därför att trälarnes frigifning således försiggick under hans auspicier, kunde han med fullt fog kallas trälarnes gud, ty i denna bemärkelse var titeln ingalunda nedsättande för honom — den betecknade i stället, att han var de fries gud, åt hvilken den nyvordne frie mannen egnade sitt första tacksamhetsoffer. Men detta offer var en bock, och då offret och guden äldst voro de samma,

talar äfven detta för, att Tor ursprungligen tänkts såsom en bock.

Djurgudar hafva således med all sannolikhet funnits också i norden. Och vi kunna då fråga: var Fjolner-Fjalar en dylik? Redan a priori är detta sannolikt. Han var en mycket gammal gud, såsom jag redan nämnt, en gud på retur, och denna djurkaraktär bör naturligen, om den funnits, framför allt hafva funnits hos detta äldre, halft afdankade släkte af gudar. Slå vi nu upp de mytologiska källorna, finna vi, att namnet Fjalar förekommer tre gånger utom i den myt, med hvilken vi nyss sysselsatt oss. Den ena gången bäres namnet af den jätte, i hvars handske Tor gömmer sig på sin färd till Utgårdaloke. Hela denna episod är utan all mytisk innebörd, och namnet Fjalar (»döljaren») har jätten tydligen fått af den anledning, att han döljer Tor i sin handske. Andra gången Fjalar nämnes (Havamal 14) är det såsom den vise ägaren till det mjöd, af hvilket Odin berusar sig, och denne Fjalar är tydligen densamme som den Fjalar-Fjolner, med hvilken vi redan gjort bekantskap, ehuru — som jag sedan får tillfälle att uppvisa — den mjödsaga, i hvilken han här uppträder, är en annan än den, med hvilken vi hittills sysselsatt oss. Men den tredje gången Fjalar nämnes, i Voluspa, är det såsom den fagerröda hane, som gal, då ragnarök stundar. Hvar denne hane befinner sig, är af den nuvarande texten ej rätt klart — som det tyckes är det vid ingången till dödsriket, Jotunheimar, men de olika dödsrikena äro, som jag sedan får visa, i mångt och mycket kopior af hvarandra, och en dylik dödsbådande tupp finnes ock i Hel och i Valhall. Det heter:

Där satt å högen
och harpan slog
den jättekvinnor vaktar,
den glade Egder;

gol för honom
i fogelträdet
den fagerröde hane,
som Fjalar heter.

Gol för asar
Gullenkambe,
som väcker kämparna
hos Herjafader.
En annan gol
under jorden,
en sotröd hane
i Hels salar.

Ursprungligen äro väl dessa två senare hanar — Gullenkambe och den namnlösa tuppen i Hel — ej annat än dubletter af den första dödshanen Fjalar; böjelsen att åstadkomma ett tretal är ju genomgående i alla religioner, och på samma sätt som här finna vi den gamla, ensamma ödesgudinnan Urd i den senare mytologien ersatt med triaden Urd, Verdandi och Skuld. Men samma ktoniska tretal återfinnes också i en dansk folkvisa: »nu galer hanen den hvide: til jorden stunder alle de lige; nu galer hanen den röde: til jorden må alle de döde; nu galer hanen den sorte: nu lukkes op alle de porte.»

Fjalar uppträder således här såsom en ktonisk hane, och *om* vi medgifva, att de nordiska gudarna äldst haft djurgestalt, möter det ingen svårighet att identifiera *denne* Fjalar med den Fjolner-Fjalar, som

vi redan känna och som likaledes var ett ktoniskt väsen. Här, i den saga, som vi närmast behandla, uppträder han emellertid under ett annat tuppnamn, som tydligen är valdt i förklenande bemärkelse. För att nu förstå denna, hafva vi först att fästa oss vid den segrande motståndarens namn, Galar. Ordet, af samma stam som vårt *gala*, betyder den, som kan sjunga trollsånger, kan galder, och den, som framför allt kunde galder, var, såsom nyss nämndes, Odin. Galar dräper Gilling, och i den burleska sagan härom vill jag se återspeglingen af en halflärd myt.

Såsom jag ofta påpekat, tillhörde myten icke själfva religionen, som endast var kult, men myten var en privat kommentar till de religiösa fenomenen. En dylik förklaring, som ju alls icke var någon dogm, kunde vara lärd eller folklig, den kunde vara en poets eller en hednisk teologs utläggning, den kunde vara stämningsrik eller burlesk, allt efter uppfinnarens naturell. Men å den andra sidan är det klart, att de mera lärda eller burleska utläggningarne tillhöra en senare tid än de folkliga och allvarliga myterna.

Såsom jag redan visat var Fjolnerskulten en gammal kult, som på de nu bevarade mytologiska skrifternas tid redan utträngts af den yngre, också ktoniska Odinskulten, hvilken liksom den äldre stod i ett mycket intimt samband med magien. Magien åter utöfvades till en väsentlig del medels trollsånger. Och det var denna synpunkt, vid hvilken författaren till denna sena, halflärda myt fäste sig. På hans tid funnos tvänne magiska, ktoniska kulter, den äldre Fjalarkulten och den yngre Odinskulten, och i en myt berättade han den senare kultens seger öfver den

förra. Fjalar, som i den äldre myten drunknat, blef här i stället dränkt af sin öfverlägsne motståndare. Och hans namn förändrade han därför i prejorativ riktning. Den äldre tiden hade tänkt sig guden såsom en tupp, och detta gaf honom anledning att döpa om honom till Gilling eller »tjutaren», »den som har gäll stämma», under det att hans motståndare däremot genom sitt namn betecknas såsom den värklige galdersångaren. Myten återspeglar således den segrande Odinsreligionens gyckel med den gamla tuppkulten, och denna burleska ton stärktes än vidare i den folksaga, i hvilken vi nu äga myten och i hvilken Gilling förvandlats till folksagans jätte, Galar till dess sluge dvärg.

* * *

Vi vända oss då till den tredje och mest komplicerade berättelsen, som endast genom ett genealogiskt kitt förbundits med den andra. Redan vid första blicken visar sig denna berättelse såsom en ren saga — den är alldeles för komplicerad, har för många personer och för många händelser för att få gälla såsom en värklig myt. Men å den andra sidan äro dessa senare tillfogade sagomotiv ganska lätt afskilda från den egentliga kärnan. Denna har tydligen blott innehållit följande: Odin smyger sig in i bärget, vinner Gunnlods kärlek och får smaka det underbara mjödet — allt det öfriga är fyllnadsgods, lånadt från bekanta sagomotiv. För det första hafva vi det motiv, som vi kunna kalla svårighetsmotivet: hjälten skall utföra en uppgift, men hindras af vissa svårig-

heter, som dock öfvervinnas. Dessa svårigheter kunna naturligen växla i olika varianter af samma saga, och det möter intet hinder att utbyta den ena svårigheten mot den andra. Här består svårigheten, helt naturligt, för Odin att komma in i bärget, men genom ett borrhål smyger han sig in i form af en orm — ett motiv, som *måhända* tillhört den myt, som bildar sagans kärna. Detta motiv har i hvarje fall utbildats vidare genom ett nytt, som icke kan hafva stått i något intimt samband med hufvudhandlingen. Detta nya motiv, också ytterst vanligt, kunna vi kalla svekmotivet, och i regeln är det »den falske vännen», som är den ene af hjältarna. Här är det Bauge, som söker svika Odin, men besegras af dennes klokhet. Detta motiv utvecklades ytterligare genom tillägg af tjänstemotivet: hjälten — folksagans pojke — vill ernå ett mål och tager i det syftet tjänst hos vederbörande mot löfte att efter tjänstetidens slut erhålla den utlofvade lönen. På så sätt tar Odin-Bolverk tjänst hos Bauge. Men till denna redan i sig långa inledning fogade en ny berättare ytterligare en episod, som åtminstone har vissa beröringspunkter med en värklig myt. Före vikingatiden var Odin som bekant den egentlige stridsguden, som vållade split mellan furstar och folk. Mytiskt kan man knapt anse detta föreställningssätt, ty det förklarar intet religiöst fenomen, men det är det dock så till vida, att det hvilar på en religiös åskådning. Denna tro finna vi här i folksagans form: de stridande konungarna hafva förbytts till trälar, som af den splitstiftande Odin narras att dräpa hvarandra.

Inledningen har således åstadkommits därigenom,

att en serie af folksagomotiv kombinerats. Ett dylikt möter oss ock i afslutningen: hjälten — »pojken» — har hos jätten eller trollkarlen bemäktigat sig det föremål, han åtrår och han flyr. Ofta sker det därigenom, att han förvandlar sig till något snabt flyende djur, jätten förvandlar sig till ett annat, och mellan båda uppstår en kapplöpning, som dock slutar med hjältens räddning. Detta ytterst populära motiv — som för öfrigt också lånats till sagan om Idunns bortröfvande — upptogs här, och en sista berättare, tydligen själf skald till yrket, afrundade det hela genom en litterär och burlesk polemik mot dåliga poeter.

Allt detta kunna vi utan vidare afskilja från hufvudberättelsen, och från denna kunna vi likaledes subtrahera de *tre* karen; *ett* är alldeles nog för sagans ekonomi, och detta kar har här utan tvifvel varit Odrerer.

Men äfven den så reducerade sagan kan vidare upplösas, och i själfva värket finna vi, att olika motiv här korsa hvarandra, ehuru dessa olika varianter på ett ganska skickligt sätt blifvit sammanarbetade.

Ett dylikt variantmotiv rör hvad man kunde kalla mjödets transport. I några dylika sagor gäller det blott för hjälten att få smaka den underbara drycken, ej att röfva bort den. I andra röfvar han det åtrådda lifselixiret utan att smaka däraf. Båda dessa motiv äro här sammanväfda med hvarandra. Först smakar Odin däraf på stället, men sedan bortför han Odrerer, hvilket sker därigenom, att han dricker ur allt mjödet och med detta i sig flyger till Valhall, där han uti ett nytt kar spyr ut det.

Ett annat variantmotiv rör föremålet för hjältens försök. I vissa sagor af denna typ är det en kvinna, som skall vinnas eller befrias, i andra är det ett underbart ting, som skall bortröfvas eller återförvärfvas. Men ytterst ofta äro dessa motiv — såsom här — förenade, i det att kvinnan göres till skattens väkterska. Hjälten vinner då hennes kärlek och bemäktigar sig den af henne vårdade skatten.

Äfven ett tredje variantmotiv förekommer, och detta har jag redan antydt. Kvinnan eller skatten kan förut af något fientligt väsen hafva röfvats från hjälten, och han återtar därför blott sin tillhörighet. Eller också kan han själf röfva kvinnan eller skatten från de fientliga väsen, som dittills ägt dem. I denna punkt intar vår saga ingen fast ståndpunkt. I viss mån är mjödet, såsom uppkommet ur Kvasers blod, gudarnes tillhörighet, i viss mån är det jätten Suttungs lagliga tillhörighet.

Innan vi emellertid kunna närmare inlåta oss på dessa variantmotiv, måste vi af skäl, som strax skola blifva klara, först undersöka nordbons uppfattning af dödsriket, vidare betydelsen af Odrerer och för det tredje taga en öfversikt af de liknande myter, som möta oss hos andra folk.

* * *

Hvad beträffar den första frågan, — om de nordiska dödsrikena — kunde jag inskränka mig till att hänvisa till en värkligen genialisk uppsats af en ung dansk forskare, O. Schoning, Dödsriger i nordisk Hedentro (1903), men då jag icke i alla punkter kan

ansluta mig till honom, nödgas jag i korthet redogöra för min mening, som dock i allt väsentligt sammanfaller med Schonings.

Hos våra förfäder funnos två dylika riken, skuggornas rike och likdemonernas rike, och samma dubbelhet återfinnes hos de flesta folk. Man vågar därför icke — hvilket ju eljes skulle ligga nära till hands — antaga, att det ena dödsriket ursprungligen tillhört ett folk, det andra ett annat och att båda rikenas parallelexistens berott på, att dessa båda folk blandat sig med hvarandra. Ty samma två dödsriken finnas hos både greker och nordbor. Af skäl, som jag sedan får tillfälle att utveckla, är jag för min del därför böjd att antaga, att den primitiva människan äldst tänkt sig döden och dödsriket såsom ett slukande odjur, samt att det sedan ur detta primitiva föreställningssätt utvecklat sig dels tron på en skuggexistens inne i detta dödsodjur (Hel o. s. v.), dels tron på väldiga likslukande demoner. Båda dessa föreställningssätt kunna förklaras ur det, jag ofvan antagit och hvars existens jag i det följande får tillfälle att påvisa. Båda existerade samtidigt sida vid sida, men under vissa tider framträdde den ena åsikten starkare, under andra den andra. Det normala var tydligen skuggriket, men under perioder af religiös rörlighet trädde det andra riket i förgrunden. Så har åtminstone förhållandet varit i senare tider, då djäfvulstrons kraftiga utveckling följde på kristendomens framträdande och Blåkullaraseriet på protestantismens.

Ett naturfolk tänker sig icke döden såsom en förintelse, utan snarast såsom en öfvergång till ett nytt lif, och endast under förutsättning af en dylik

tro förklaras en mängd uråldriga grafbruk såsom att gifva den döde en rik utstyrsel af vapen och husgeråd, att förse grafkammaren med mat och dryckesvaror m. m. Äldst lefde individen detta nya lif i själfva grafven, men redan tidigt — ännu under nomadtiden — skaffade man sig ätt- och stamgrafvar, och denna gemensamma stora graf var det första uppslaget till ett dödsrike. Föreställningen om en för alla aflidna gemensam uppehållsort kan dock icke gärna hafva uppstått, förr än de olika stammarna själfva sammanslutit sig till en politisk enhet, ty dödsriket är väl knapt annat än en kopia af de lefvandes rike. I detta dödsrike — israeliternas Scheol, grekernas Hades och nordbons Hel — förde emellertid de döde en dyster tillvaro såsom svaga och maktlösa skuggor, och någon skillnad på goda eller onda fanns icke: alla skulle de till denna ort att såsom skuggor fortsätta sin existens. Namnet Hel (som sammanhänger med det latinska *celare* = *dölja, gömma*) betyder blott platsen, där de dödes skuggor döljas.

Men jämte detta dödsrike, som var mera dystert än hemskt och fasaväckande, fanns ett annat. Hvar och en, som läst Horatii bekanta tjuguåttonde ode i första boken, erinrar sig den fasa, som där uttalas för de obegrafdes öde; de erhöllo ingen ro, och med sina förbannelser följde de de obarmhärtige, som icke velat skänka dem grafvens frid. Denna tro är säkerligen uråldrig. Dessa irrande skuggor, som saknade det hem, de andra döda hade, voro därför farliga för de lefvande; farliga voro äfven de mördades andar, och den grekiska folktrons erinnyer voro äldst icke annat än dessa mördades själar, som på jorden förföljde

mördarna. En liknande folktro finnes ännu kvar i Sverige: rädslan för »myrlingar» eller mördade barns själar. Vissa döda voro således gengångare, och frestelsen låg då nära till hands att betrakta de döde i allmänhet såsom fiendtliga eller åtminstone farliga väsen, hvilka under vissa förutsättningar kunde lämna sina grafvar för att skada de lefvande. En dylik tro ligger bakom den grekiska anthesteriefesten, då »kererna», ursprungligen de dödes själar, lämnade sina grafvar och därför genom offer måste blidkas, så att de, utan att göra skada, åter vände tillbaka till sin uppehållsort. Och en alldeles likartad fest möter oss i norden i det s. k. disarblotet eller blotet åt de aflidnes andar, som vid denna tid, julen, blefvo lösa ur sina grafvar.

Till dessa hemska och farliga väsen sällade det sig andra. När naturmänniskan skådade det vanställda och föruttnade liket, såg hon icke däri såsom vi en kemisk process, utan antog i stället, att denna förändring åstadkommits därigenom, att vissa ohyggliga likdemoner förtärt köttet. Den grekiska dödsgudinnan Hekate kallas också *Sarkofagos* eller den köttätande; Gorgo (Medusa), en annan likdemon, afbildas med väldiga huggtänder för att åskådliggöra hennes likhunger, och på Polygnotos stora dödsmålning i Delfi såg man en annan dylik demon Eurynomos (den om sig ätande) i färd med att förtära köttet på ett lik. Men dessa likdemoner äro väl ej annat än det gamla, slukande dödsodjuret i mångdubblad form, ehuru utrustade med de nya fasansfulla egenskaper, som en uppjagad religiös fantasi kunde uppfinna.

Samma likdemoner funnos ock i den nordiska

folktron, och under en humaniserad gestalt lefva de ännu kvar i våra barnsagors *jättar*. Namnet *iotunn* (jätte) är afledt af ordet *eta* = *äta*, och det, som dessa jättar äldst åto, var likens kött; härpå hänvisar alldeles bestämdt flera af dessa jättars namn i den nordiska mytologien t. ex *Hræsvelgr* = *likslukaren*. De dvaldes vid *Nástrǫnd* eller *likstranden;* där »suger» Nidhogg de aflidnes lik och en väldig ulf fyller sig med döde mäns lik.

Äfven i norden funnos således två af hvarandra oberoende dödsriken, Hel och likdemonernas land eller Jotunheimar,* men det är klart, att föreställningarna om dessa i längden icke kunde hållas fullständigt i sär. I Grekland påvärkade de hvarandra och så skedde äfven i norden. Därtill kom en ny utvecklingsfaktor. I och med det att människans moraliska medvetande stegrades, måste hon känna sig otillfredsställd med ett dödsrike, som var lika för alla, onda och goda, och särskildt fordrade rättskänslan, att den brottsling, som i lifvet icke lidit något straff, åtminstone efter döden skulle nås af detta. Resultatet af dessa bägge faktorer, hvilka kunna iakttagas såväl hos nordbon som greken, blef i båda fallen det samma: det uppstod en himmel och ett helvete, utan att därför de forna dödsrikenas existens negerades. Hel fortfor att vara Hel, men å den ena sidan fyldes denna ort med föreställningar, som lånats från likdemonernas värld, förvandlades till ett plågans och fasans rike; å den andra sidan förbyttes »gömstället» till de saliges uppehålls-

* Rans rike eller hafsriket kan väl endast betraktas såsom ett slags »filial» af detta.

ort, till Valhall. Ty Valhall är i själfva värket intet annat än det gamla dödsriket Hel, ehuru omdanadt af en nyare tids religiösa föreställningssätt. Detta framgår för det första redan af namnet *Valhǫll = de dödas rike.* För det andra af geografien. Hel omgifves af en brusande flod, Gjoll, öfver hvilken det leder en bro, Gjallarbro, som de dödas skuggor måste passera. På samma sätt omgifves Valhall af en flod, som till skillnad fått namnet Tund. Bron nämnes också af de gamla mytologerna; de kalla den Bifrost eller den bäfvande vägen, och Snorre identifierar den med regnbågen. Men att detta senare endast är en lärd konjektur, framgår redan däraf, att Snorre på ett annat ställe låter bron brista, så att Muspelssönernas hästar måste »simma öfver den stora ån» — regnbågen går ju ej öfver någon å. I folktron lefde det gamla namnet på himlabron för öfrigt kvar; så heter det i en dansk folkvisa: »Svige den Christ over Gjellebro, hinanden agter at svige» d. v. s. Gjallarbron är namnet på bron, som för till de dödas värld. I en svensk dikt från 1500-talet förekommer den under namnet Gillebro. Denna bro vaktas i båda fallen af ett mytiskt väsen, i ena fallet Heimdal, i det andra Modgunn.* Bakom bron till Hel börjar Helveg, och denna väg afslutas af Helgrindir (eller grindarna till dödsriket). På samma sätt heter porten till Valhall Valgrind (eller »dödsgrinden»), och härskaren i detta rike heter Valfader eller »de dödes fader».

De båda rikena hafva således från början varit

* Namnet (den krigsmodiga) häntyder på en ny förblandning, ty ett dylikt väsen har tydligen hört hemma i Valhall, icke i Hel.

ett och samma, ehuru Valhall så småningom afskildt sig från Hel — visserligen aldrig fullständigt, och vi behöfva blott observera ett faktum för att inse, huru föga dogmatiska dessa föreställningar voro: Balder, som dock fallit i strid, kommer till Hel, ej till Valhall. Att Valhall endast var en himmel för de vapendöde, var för öfrigt med all sannolikhet aldrig folktro, utan poesi, en teori af vikingaflottornas kamplystna skalder, och denna motsäges för öfrigt af flera andra uppgifter i den nordiska litteraturen, enligt hvilka män, som icke fallit i strid, dock samlas i Odins rike.

Men kunna vi fråga: huru förhöllo sig gudarna till dessa dödsriken? Att de hade sitt hemvist i Valhall, veta vi genom Snorres bestämda uppgift, men hans mytologi återger endast den aldra sista fasen i den nordiska hedendomens utveckling, och vi kunna då ånyo spörja: har föreställningssättet alltid varit detta, och hafva icke gudarna haft någon beröring med det äldre dödsriket, Hel, af hvilket Valhall ju blott är en yngre kopia? Svaret sammanhänger med frågan om gudarnes väsen.

De flesta mytologer, som följt med sin tid, torde numera vara ense därom, att de äldsta gudarna kunna delas i två bestämdt skilda grupper: ktoniska och himmelska. De senare hafva dock från början haft mindre betydelse för det religiösa lifvet. Man erkände deras existens och man vände sig till dem, men man hyste icke samma *fruktan* för dem som för de ktoniska, och i denna bäfvan för det hemlighetsfulla, fruktan för »makterna», ligger dock religionens embryo. De ktoniska gudarna stodo också människan

närmare. Växten, som spirade upp ur marken, var fyld af detta hemlighetsfulla, mystiska lif, som naturmänniskan icke kunde förklara och i hvilket hon därför såg en manifestation af dessa »makter», som bodde i trädet eller — för att använda en bild från våra dagar — liksom fylde detta med en gudomlighetens elektricitet. Detta oförklarliga lif kom underifrån, där hade således »makterna» sitt hemvist, därifrån sände de upp äringen till jordytan, och till dem återvände allt lif, då den döde vandrade in i sin graf.

Dessa ktoniska väsen spela därför den största rollen i de äldsta naturfolkens religion. Men »makterna» uppenbarade sig ock på annat sätt. Då åskan dånade och blixten ljungade, hade man likaledes en hemsk förnimmelse af, att »makterna» drefvo sitt spel. Man hörde, hur guden åkte, och man såg, huru han kastade sina viggar eller afskjöt sina pilar, och äfven dessa himmelska gudar gälde det att blidka och göra välvilligt stämda.

För så vidt forntidens människa skilde på dessa »elohim» eller »makter», hade hon således två olika arter, ktoniska och himmelska gudar, men ehuru de senare i sina vredesyttringar voro våldsammare, stodo de förra henne dock närmare, och den äldsta kulten var därför företrädesvis ktonisk; så är t. ex. nog den äldsta nordiska kult, om hvilken vi hafva något minne, disarkulten eller kulten af dödsgudarna, de dödes andar.

Men samma åskådningssätt, som åstadkommit föreställningen om likdemonernas rike, omgestaltat den äldsta bilden af Hel samt ur detta skuggornas land sprängt ut ett nytt dödsrike, gjorde ock, att de ktonis-

ka gudarna sprängdes i sär i två olika grupper. Äldst hade alla de ktoniska gudarna haft sitt hemvist i Hel. En del af dem stannade kvar — men såsom demoner, dem man blott fruktade, men ej dyrkade. Väl kunde man ej alldeles utrota den kult, man först egnadt dem, men denna kult förvandlades till otillåten magi. Tillsammans med likdemonerna bildade de det nya dödsriket, plågans och fasans hemvist. Men en annan grupp af ktoniska gudar bibehöll sin karaktär af gudar. De lefde väl fortfarande kvar i Hel, men *detta* Hel hade såsom deras boningsort förvandlats till Valhall, det nya, soliga och ljusa dödsriket.

Men Valhall är icke blott en kopia af Hel. Utom de ktoniska gudarne hade det också funnits himmelska, och dessa hade haft sin boning icke under jorden, utan ofvan molnen, i himlen, på något »heligt» bärg, på någon fjärran belägen ö eller i någon paradisisk lustgård. Då nu de gamla ktoniska gudarna fördes hop med de himmelska, förenades också deras olika boplatser till en enda, till Valhalls himmel. Men denna senare Valhallstro säger oss intet om de olika gudarnas ursprungliga hem, utan denna fråga kan endast afgöras genom en undersökning af dessa gudars väsen.

Af de nordiska gudarna är Tor den måhända enda, som är af klart och obestridligt himmelskt ursprung. Odin däremot är en öfvervägande ktonisk gud, och hans första hem har därför varit det gamla dödsriket; det samma gäller om den gamla halft förbleknade nordiska dödsguden Fjolner samt om Nerthus, hvilken ju af Tacitus identifieras med Terra Mater, om Njord, Frey och Freyja, som ju endast äro olika hypostaser af Nerthus, om gudinnor som Jord (= jor-

den), Fjorgyn m. fl. En egendomlig ställning intager Loke. I den mytologi, som vi nu hafva, är han väl en gestalt, som mer än de flesta omformats af poeterna, men till sitt egentliga väsen är han obestridligen ett värkligt mytiskt väsen, och ett uråldrigt sådant. I sagorna framträder han till hälften såsom en gud, till hälften såsom en demon och gudarnes fiende. Men denna dubbelhet finner sin bästa förklaring i den metamorfos, jag nyss påpekat. Namnet Loke (= den som innesluter) angifver honom som en gammal dödsgud; det betyder ju alldeles det samma som Hel, Fjolner och Fjalar, och under namnet Utgårdaloke finna vi honom också såsom härskare i ett dylikt dödsrike. Denne dödsgud har i urtiden, efter hvad Lokasenna upplyser, varit Odins fosterbroder, men de hade utvecklats olika; Odin hade öfvergått till olympier, Loke hade däremot sjunkit ner till en demon. I en senare mytologisk släktledning göres han till Hels fader samt till fader åt dödsrikets skräckväsen, likulfven Fenrer och midgårdsormen. En annan saga — sagan om Tors färd till Utgårdaloke — gör honom rent af till en likdjäfvul, som i täflan med Loge eller elden »äter allt köttet af benen».

Denna digression kan synas ligga utom ämnet, men vi skola strax se, att insikt i dessa frågor fordras för att rätt fatta Odrerer-myten.

Hvad är då *Óðrerer*? Tyvärr är betydelsen af ordets sista led ej klar, men detta är dock af mindre vikt, ty med *-rerer* kan svårligen afses något annat än det kärl, i hvilket *óðr* förvarades. Hufvudvikten måste därför läggas på tydningen af detta ord. Snorre och äfven öfriga senare skalder fatta som bekant od

såsom ett mjöd, som skänkte den drickande poesiens gåfva. Men för det första kan denna höga värdesättning af poesien aldrig hafva varit folklig, utan kan på sin höjd stämplas såsom en litterär kotteriåsikt inom poeternas eget skrå. För det andra är, såsom jag förut visat, hela denna åsikt om poesien tämligen ung. För det tredje hade ju Bodn innehållit poesiens mjöd, och myten om Odrerer skulle således sammanfalla med myten om Bodn.

För att finna den värkliga betydelsen af od göra vi därför rättast i att gå till äldre och bättre källor än Snorre. En dylik källa är Voluspa. Det berättas där, att de tre gudarne Odin, Höner och Lodur funno tvänne träd, Ask och Embla, hvilka de skapade om till det första människoparet. Odin gaf då »ande», Höner gaf »óðr» och Lodur gaf »lá ok litu goda». Den sista gåfvan måste med all sannolikhet afse yttre mänsklig gestalt, lifvets färg o. d. Men hvad är skillnaden mellan ande och od? För att förstå detta bör man erinra sig, huru en naturmänniska betraktar lifvet. Detta lif manifesterar sig på två olika sätt. Döden inträder och lifvet upphör, *dels* då människan upphör att andas, *dels* då hennes blod förrunnit, och af dessa två betingelser är blodets lifskraft väsentligare, ty en människa, som upphört att andas, kan dock återkallas till lif, och flere folk t. ex. israeliterna trodde därför, att »själen» inom en viss tid, tre dagar, *kunde* återvända till en död; värkligt afliden var denne således icke förrän efter denna tid. En människas ande — t. ex. siarens ande — kan lämna kroppen och styra mot okända rymder, utan att människan därför dör; hon är medvetslös, men lefver,

har sin lifskraft i behåll. Denna lifskraft hade sitt säte i blodet, och först genom att förtära en varelses blod, gjorde man därför värkligen slut på denne, tog upp hans själ och hans lifskraft i sig.

Israeliterna hade också två olika ord för att beteckna själen, nephesch och rûah. Den ursprungliga betydelsen för båda tyckes hafva varit densamma (fläkt, vind), och ej sällan användas de utan åtskillnad, men stundom röjer sig dock en bestämd skiftning i betydelsen. Så berättas det om Simson, att han försmäktat af törst. Men då lät Jahve en källa kvälla fram, »så att han kunde dricka, och hans ande (rûah) kom tillbaka, och han fick lif igen» (Domb. 15,19). På samma sätt berättas (I Sam. 30,12), att israeliterna på fältet påträffat en egyptisk man, som försmäktat af hunger och törst, men sedan de gifvit honom att äta och dricka, »kom hans ande (rûah) tillbaka igen».

Likaså tror jag, att nordbon skilt på ande (= andedräkt) och od (= lifskraft): Odin gaf den ena betingelsen för lifvet, Höner den andra. Och denna uppfattning bestyrkes af den förut af mig meddelade myten om Odins död och återuppståndelse. Odin har död och medvetslös fallit ned af trädet, då han får »en dryck af det dyra mjödet, öst ur Odrerer», och lifvet börjar då åter att spira i honom. Odrerer är således lifskraftens källa, och först under denna förutsättning blir också Odins och gudarnes intresse för denna dryck fullt förklarligt. Skaldemjödet torde de väl i nödfall kunnat undvara, men lifsmjödet var för dem lika nödvändigt som för alla andra lefvande väsen. På detta mjöd hängde hela deras existens,

och kampen om detta lifsmjöd är därför en myt, som återvänder i de flesta folks religiösa diktning, icke därför att det ena folket lånat från det andra, utan därför att detta föreställningssätt är allmänt mänskligt.

Vi skola då taga en hastig öfverblick öfver denna myts historia hos några andra folk för att sedan vända oss till de många olika versioner, i hvilka den föreligger på nordiskt område.

Inom den indiska vedareligionen spelar *Soma* som bekant en mycket viktig roll. Soma är dels ett offer, som bringas gudarna, dels de himmelska gudarnes dryck, af hvilken de hämta sin gudakraft — och däraf förstår man ock, hvarför människorna egnade dem denna dyrbarhet såsom ett offer — dels har slutligen Soma personifierats och uppträder själf som en gud. Till denna sistnämnda metamorfos finnes i den nordiska mytologien en ganska öfverraskande parallel: äfven od är där personifierad, har i en myt blifvit en gud. Såsom af det följande skall blifva klart, vaktades lifsmjödet af gudinnan Freyja, men karet och mjödet bortröfvades af jättarna. I den dikt, som anspelar på denna myt (Voluspa 25), heter det:

Då drogo de mäktige
till sina domaresäten,
de heliga gudarna,
att hålla rådslag:
hvem all luften
med lömskt svek blandat
eller åt jättens ätt
Ods mö gifvit.

Här kan man ännu vara tveksam, om Od är en gud eller gudadrycken, ty gudadryckens, ods, vakterska kunde ju kallas »Ods mö». Men i den senare dikten Hyndluljod och hos Snorre är personifieringen fullt genomförd, ehuru det är tydligt, att det endast är det dubbeltydiga uttrycket »Ods mö», som därtill gifvit anledning. Snorre vet nämligen blott att berätta, att Freyja »är gift med en man, som heter Od. Od for bort långa vägar, men Freyja gråter efter honom» — i hvilken sista punkt vi troligtvis hafva en reminiscens af gudamjödets bortröfvande.

Såsom jag nämnde var Soma den dryck, från hvilken gudarne, särskildt Indra, hämtade sitt mod. Enligt den utmärkte Vedakännaren Oldenbergs mening tyckes Somas förvaringsplats hafva varit himlen, men i hvarje fall vaktas drycken af en afundsjuk demon och röfvas af Indras fågel d. v. s. af guden själf i örngestalt. Då Indra är en himmelsk gudomlighet, synes mig däraf följa, att Soma först *efter* detta rof kommit till himlen och att dess första förvaringsort således bör hafva varit en annan och motsatt plats. Enligt den indoiranska tron växte också Somaplantan på det höga bärget Haraithi, och samma föreställningssätt kommer äfven fram i Rigveda. Några ställen antyda för öfrigt, att Soma icke befunnit sig *på* bärget, utan i själfva bärget; »snabb såsom tanken stormade han fram och trängde in i kopparborgen; till himlen flygande bringade den starkvingade fågeln Soma till åskviggens bärare». Likheten mellan Od och Soma blir således ganska stor, och i några myter förekommer värkligen en förföljelsehistoria liknande den, som berättas hos Snorre. Somas vaktare är en

skytt, och denne sänder sina pilar efter örnen, men lyckas endast träffa en af dennes fjädrar. Soma säges vidare vara försatt med honung — stundom kallas drycken *madhu* (= honung; samma ord som vårt *mjöd*) — och honung ingår äfven i od. Soma är slutligen en stark rusdryck, med hvilken särskildt Indra berusar sig, och på samma sätt dricker sig Odin rusig däraf. Så heter det i Havamal 12—14.

Ej är så godt,
som godt man säger
ölet för mänskors ätt;
ju mer du dricker,
dess mindre vet du,
hvart ditt vett tar vägen.

Sig glömskans häger höjer
öfver glammande lag
och söfver männens sans;
med den fågelns fjädrar
jag fjättrats äfven
uti Gunnlods gård.

Drucken vardt jag,
väldeliga drucken
fordom hos den vise Fjalar;
gille är ypperst,
om man går hem
med sinnen i full sans.

Att det rus, på hvilket han här anspelar, varit ett rus af od kan icke lida något tvifvel: namnen Gunnlod och Fjalar äro därpå säkra bevis.

Soma är väl företrädesvis en rusdryck för gudarna, särskildt för Indra, som därifrån hämtar sitt mod och sin kraft, men äfven dess förmåga att skänka odödlighet antydes. Så prisas Soma, därför att denna

dryck fröjdat människorna: »Vi hafva druckit Soma; odödlige äro vi vordne, vi hafva trängt till ljuset och funnit gudarna.» Soma sammanfaller således ganska nära med Amrta, den lifsförlängande kraft, som innebodde i växterna och som man gaf de sjuke.

Hos grekerna möter oss samma föreställningssätt i myten om nektarn, som var gudarnas dryck, liksom ambrosian (indernas amrta) var deras föda — stundom är det dock tvärt om, beroende därpå, såsom Roscher visat, att nektar och ambrosia ursprungligen betecknat samma sak. Enligt det vanliga antagandet bestod denna gudaspis af honung — liksom Soma och mjödet — och denna kunde ju förekomma både i fast och flytande form. Det var denna ambrosia eller nektar, som skänkte gudarne deras odödlighet och kraft; nektar och ambrosia var därför de nyfödda gudabarnens första näring, och denna uppgift ledde äfven här till en personifikation, i det man gjorde Ambrosia till Dionysos amma. Använd såsom salva botade ambrosian dessutom sår och kunde t. o. m. användas vid balsameringar.

Någon myt om denna kraftfödas bortröfvande finnes icke hos grekerna. Såsom en möjlighet, om än icke mera, vågar jag dock framkasta en hypotes. Den, som hos gudarne vårdar detta dyrbara elixir, är som bekant Ganymedes, hvars namn också kan tolkas såsom »den, som drar försorg om den härliga drycken». Då väl namnet anger hans ursprungliga uppgift och då vidare myten berättar, att Ganymedes bortröfvats af Zeus' örn eller af Zeus själf i örngestalt, har man ju här onekligen en viss öfverensstämmelse med myten om Soma och Odrerer. Jag vågar icke

afgöra, huruvida denna likhet är tillfällig eller huruvida den ursprungligen sträckt sig ända därhän, att med mjödvårdaren Ganymedes äfven bortröfvats det mjöd, han vaktat. I hvarje fall innehåller den grekiska litteraturen inga antydningar härom, och äfven om dylika funnits, har den skandalöst erotiska karaktär, som Ganymedesmyterna redan tidigt fingo, trängt dessa i bakgrunden.

Myten om denna dryck var emellertid uråldrig, ty såsom Roscher visat, förutsätter den en tid, då man ännu ej kände bruket af vin, utan tillredde rusdrycken af honung.

Samma primitiva föreställningssätt möter oss också hos det fjärde indogermanska folk, hvars religion vi något så när känna till, hos Irans gamla inbyggare. Hos dem fanns en saga om Jimas trädgård. Denna låg på bärget Hykairya, och från detta bärg strömmade lifvets vatten ned öfver jorden och tillförde denna fruktbarhet. Där, på detta gudabärg, fanns också lifvets träd. Att vattnet och frukten varit gudarnes näring, den föda, som gaf dem odödlighet — detta är tydligt, ehuru det ej direkt utsäges. Men i en liknande babylonisk myt antydes detta bestämdare. Adapa har blifvit utstött ur himlen, men blir omsider tagen till nåder och får af Anu lof att smaka af lifvets träd och lifvets vatten. Då han af rädsla för gift ej vågar detta, går han genom denna försiktighet förlustig gudarnes odödlighet.

Ett liknande föreställningssätt återfinnes som bekant i den israelitiska paradismyten. Äfven där hafva vi en gudaträdgård, i hvars midt lifvets träd växer, och af dess frukter nära sig gudarne. De första män-

niskorna smaka, olofvandes och ovetande, denna frukt, och drifvas då ut ur lustgården, att de icke må blifva »såsom en af oss».

Mest åskådlig är måhända den babyloniska Ishtarmyten. Ishtars älskare Tammuz har dött och kommit till dödsriket, och Ishtar begifver sig dit att befria honom. Den värkan, detta har på fruktbarheten, skildras i dikten med naiv realism:

Ishtar har nederstigit till underjorden och har ej återigen kommit upp.
Sedan Ishtar nedstigit i landet utan återvändande,
springer ej tjuren mer på kon,
böjer sig ej åsnan mer öfver åsninnan,
öfver kvinnan på gatan böjer sig ej mannen mera,
husbonden somnar i sitt gemak .....

Hennes syfte är att i dödsriket bemäktiga sig lifvets vatten, som där finnes, för att med detta återkalla Tammuz till lif. Detta misslyckas väl, men till slut måste dödsrikets härskare frigifva både Ishtar och Tammuz.

Jag vill icke längre sysselsätta mig med dessa främmande myter, som jag endast anfört för att gifva den nordiska myten en mera konkret bakgrund, och jag vänder mig i stället till denna. Men en myt af denna art var, såsom man redan på förhand kan gissa, icke egendomlig blott för en enda nordisk kult. Den bör hafva ingått i flera, ty det problem, som här behandlades, ägde ju ett fullkomligt allmänmänskligt intresse: problemet om lifvets mysterium. Likaså böra de svar, som vid de olika kultorterna afgåfvos på den uppstälda mytiska frågan, hafva varit olika,

och vi kunna därför vänta oss en mångfald olika myter om samma sak — myter, hvilka vi alls icke få arbeta hop till en enda, utan böra betrakta såsom fristående företeelser; den ena tillhörde måhända Upsala, den andra Lejre, den tredje Trondhjem. Visserligen hafva vi alldeles för otillräcklig kännedom om de nordiska lokalkulterna för att i de enskilda fallen kunna afgöra, hvar den eller den myten hört hemma, men analogien med de många olika grekiska lokalmyterna, som vi däremot känna, nödgar oss att antaga en dylik olikhet äfven för nordens vidkommande. Och till de många myterna komma de ej färre sagor, som äro bygda på grundvalen af dessa myter. Materialet kan således antagas vara ganska rikhaltigt. Men innan vi gå in på detta, torde det vara lämpligt att förutskicka ett mera allmänt resonemang och alldeles aprioriskt undersöka, i hvilka möjliga former en dylik myt här i norden *kunde* framträda.

I äldsta tider kunde tydligen lifsmjödet vara af två olika slag, beroende på gudarnes karaktär. De ktoniska gudarna vistades i underjorden, och där förvarades deras lifsmjöd, de olympiska i himlen, som i dylika myter ock måste hafva varit mjödets förvaringsort. Men då nu mjödet var den kraft, från hvilken lifvet och fruktbarheten äfven på jorden härleddes, och detta lif i allmänhet ansågs vara af ktoniskt upphof, följer däraf, att hela denna myt till sitt egentliga väsen varit en ktonisk myt samt att den endast mera sekundärt tillhört den olympiska mytvärlden. Såsom ktonisk myt bör eller kan åtminstone myten från början hafva haft detta enkla innehåll: lifskraftens mjöd — jag begagnar med flit detta

omytologiska och abstrakta uttryck för att antyda den tanke, som låg bakom de gamles föreställningssätt — förvaras i underjorden, där de ktoniska gudarna däraf hafva sin näring och hämta sin gudakraft. Detta mjöd vaktas af en gud eller gudinna, naturligtvis olika i olika ktoniska kulter. Men detta mjöd kommer äfven människorna till godo, i det att guden eller gudinnan för detta mjöd upp på jorden, och det är på denna välgärning, som växtvärldens, hjordarnes och människornas egen fruktsamhet beror. Då hon åter begifver sig ned i underjorden med sitt mjöd, upphör däremot denna gyllene tid. Det är denna tanke, som den babyloniska Ishtarmyten så kraftigt uttryckt med orden: »Sedan Ishtar nedstigit i landet utan återvändande, springer ej tjuren mer på kon, böjer sig ej åsnan mer öfver åsninnan» etc. d. v. s. all lifskraft, all drift att fortplanta lifvet har upphört. Ty äfven Ishtar var äldst en ktonisk gudomlighet, underjordens härskarinna, ehuru hon i den senare, nyss citerade dikten i denna egenskap redan undanträngts af andra gudar.

Såsom olympisk myt är denna föreställning troligen sekundär och lånad, ty för det naturliga uppfattningssättet spirar allt lif upp ur jorden och återvänder dit. Men då de ktoniska gudarne för sin existens behöfde en dylik kraftföda, var det naturligt, att man måste antaga en dylik lifvets källa också för de olympiska. Men här voro två eller tre möjligheter tänkbara. Antingen kunde lifvets mjöd redan från början hafva befunnit sig i himlen — liksom det i de ktoniska myterna befann sig i underjorden — eller också hade det af de himmelska gudarne röfvats

från de ktoniska. En tredje möjlighet var vidare, att olympierna genom att betala eller sätta pant erhöllo rättighet att smaka på mjödet — hvad vi skulle säga: »förtära det på stället». Det indiska föreställningssättet var, såsom vi sett, i detta fall vacklande: än tyckes Soma alltid hafva befunnit sig i himlen, än tyckes det af Indra hafva röfvats från några demoniska väsen. Den grekiska myten kände icke något rof alls, och endast för så vidt vi på det anförda sättet våga tolka Ganymedmyten fanns också hos grekerna ett förbleknadt minne af en dylik myt.

Denna form böra myterna hafva haft, så länge det ännu fanns en skarp skillnad på ktoniska och olympiska gudar samt i följd däraf på en ktonisk och en olympisk gudaboning. Men då Hel öfvergick till Valhall och det nya Hel delvis sammanföll med jättarnes eller likdemonernas dödsrike, måste naturligtvis äfven denna myt undergå åtskilliga förändringar för att passa in på de nya förhållandena.

Olika möjligheter blefvo nu tänkbara. Gudarna flyttade ut ur Hel, men mjödet stannade kvar där eller — i följd af Hels metamorfos — i jättevärlden, och en gud röfvar det då från demonerna till den olympiska världen eller smyger sig in i jättevärlden och dricker ut mjödet. I båda fallen har mjödet såsom förut en vårdare eller en vårdarinna, men båda måste nu hafva förändrat karaktär och äro icke längre en ktonisk gud eller en ktonisk gudinna utan en jätte eller en jättedotter. Var det en jätte, måste denne naturligen dräpas af guden; var det åter en jättedotter, måste dråpet ersättas med ett erotiskt förhållande: guden vinner hennes kärlek, får i följd däraf

smaka mjödet eller röfvar både detta och jättedottern samt för dem till Valhall.

Den andra möjligheten var, att äfven mjödet flyttat med gudarna från Hel och upp till Valhall. I så fall var i självfva värket saken klar, och någon annan myt hade icke behöfts än att det i Valhall fanns en ambrosisk dryck, af hvilken gudarna hämtade sin kraft. Men genom de nyss anförda myterna hade man helt naturligt vant sig vid tanken, att mjödet dock var röfvadt, och då de underjordiska makterna för det religiösa medvetandet stodo i ett visst samband med detta mjöd, måste man gärna få en myt af ungefär detta innehåll: mjödet befinner sig i Valhall, röfvas därifrån af en jätte, men återföres lyckligen till sitt ursprungliga hem. Liksom förut har detta mjöd en vårdare eller en vårdarinna, och denna vårdarinna röfvas nu också bort af jätten, men blir likaledes till sist befriad.

Men utom dessa myter funnos också *sagor*, som upptagit det mytiska motivet och utvecklat det vidare, och härigenom uppstodo naturligtvis nya komplikationer: mjödet kunde alldeles glömmas bort för vårdarinnan, det kunde ersättas med något annat värdefullt föremål o. s. v., och slutligen kunde motivet så förtunnas, att man kan vara tveksam, om det är detta eller ett helt annat motiv, som sagan upptagit.

Från detta allmänna resonemang skola vi vända oss till det faktiskt föreliggande materialet och se efter, om värkligheten motsvarar den teori, som nu hypotetiskt uppstälts.

* * *

Den allmänt religiösa förutsättningen för mytens presumerade äldsta form var, såsom vi erinra oss, ett skuggrike, där äfven de ktoniska gudarna befinna sig och där lifsmjödet förvaras. Af detta mjöd hämta de kraft, och det kommer äfven människorna till godo, därigenom att en gud eller gudinna för denna lifskraft upp till jordens yta.

Den äldsta källa, vi hafva för germansk mytologi, är som bekant Tacitus, och, om någon, bör därför han återgifva myten i dess ursprungligaste form. Hos honom hafva vi också en ktonisk myt om Nerthus eller Terra Mater, som en viss tid på året — hvilken säger Tacitus icke — infinner sig i sin helgedom ofvan jorden. Han upplyser häller icke, hvarifrån hon kommer, men hennes namn, »Terra Mater», säger oss, att hon kommit nedifrån, från underjorden, och att kulten således varit ktonisk. Följden af hennes uppträdande blir en allmän glädje, i procession drager hon kring i landet, öfverallt hälsad med fester och jubel, och alla religiösa analogier säga oss, att anledningen till denna stormande glädje varit den, att gudinnan medfört fruktbarhet och äring. Slutet på detta religiösa skådespel var, såsom vi minnas, att gudinnan dränktes och att i anslutning därtill ett offer förrättades, vid hvilket äfven offren dränktes.

Innan vi gå vidare kunna vi fråga: hvad var meningen med denna dränkning? Svaret bör ju intressera oss äfven ur den synpunkten, att den andra ktoniska gudomlighet, med hvilken vi hittills sysselsatt oss, eller Fjolner-Fjalar äfven omkom på ungefär samma sätt.

Såsom Frazer, Lehmann m. fl. moderna religions-

historiker visat, hade den gamla ritualen alls icke den karaktär af estetisk symbolik, som man hittills trott. Man gjorde icke en symbolisk framställning af sädeskornets nedläggande i jorden, dess grodd, uppspirande och skördande endast för nöjet att få gifva ett estetiskt tilltalande skådespel. Bonden var bonde då liksom nu och brydde sig mycket litet om estetiken. I stället hade ritualen från början en rent praktisk betydelse, hvilken visserligen senare glömdes bort, men först då dessa bruk genom vanans makt blifvit oupplösligt förbundna med sådd, skörd och dylika förrättningar. De lades därför icke bort, utan utöfvades fortfarande, delvis ända in i våra dagar, utan att man egentligen begrep, hvarför man så gjorde.

Syftet med alla dessa ceremonier var, såsom jag nämde, praktiskt: att suggerera guden, att göra honom glad, kraftig och välvillig. »Hvad är — säger Lehmann — dessa regnoffer, soloffer och våroffer annat än suggestiva försök? Man tänder eld för att solen skall börja lysa, låter Soma flöda, tills regnet kommer, gör barn af deg och lamm af ler för att få barn och lamm af gudarna. Det är ett bildspråk, en optisk signal till naturens makter. Eller man dansar för vårsolen för att den skall dansa fram, sjunger för gudarna för att de skola blifva glada o. s. v.» En dylik suggestion låg ock bakom dödsoffret åt gudinnan: det var ett medel att framkalla regn.

Jag kan härpå anföra några bestyrkande exempel, lånade från Frazers bekanta arbete. Adonis var som bekant en vegetationsgud, hvilken hvarje år dog för att ånyo lefva upp igen. Till Adonisritualen hörde också s. k. Adonisträdgårdar eller ett slags blomkrukor,

i hvilka växterna genom solhetta och bevattning dref-vos till en forcerad vegetation. När blommorna viss-nat, började den bekanta Adonisklagan, och därefter kastades blomkrukan i vattnet. Här är den naiva suggestionen ganska klar. Den forcerade vegetationen afsåg så att säga att mana guden till utvecklandet af samma kraft; genom Adonisklagan ville man, för att begagna vår tids språk, kondolera guden, som nu åter blifvit kraftlös, och genom att kasta blommorna i vattnet trodde man sig kunna locka fram det regn, som åter skulle sätta lif i honom.

Ett liknande bruk lär än i dag förekomma i Oberkrain. På fettisdagen draga bönderna en halm-docka genom byns gator och sluta med att kasta den i vattnet för att därigenom framkalla en god skörd. Både i Tyskland och Frankrike, samt till för kort tid sedan äfven i England, lär man i samma syfte hälla vatten öfver det sist skördade kornaxet. I Wallakiet och Transsylvanien bindes af de sist skördade korn-axen en krans, som sättes på en flickas hufvud, och alla, som möta henne, då hon går tillbaka till byn, måste hälla vatten öfver henne; i annat fall anses den kommande skörden blifva förstörd af torka. Samma suggestion brukades vid sådden. När t. ex. arbetarne i Schlanow i Brandenburg vända hem efter såningsarbetet, hälles vatten öfver dem »att säden må växa», och liknande bruk hafva iakttagits å en mängd andra platser.

Vi kunna därför förstå, hvarför vinilerna »ba-dade» eller dränkte gudinnans bild i den ensliga in-sjön, hvarför offerceremonien bestod i dränkning och hvarför den likaledes ktoniska Fjolner drunknade.

Denna dränkning var ett medel att skänka dessa gudar ett nytt lif, ny vegetationskraft samt närmast att framkalla regn.

Såsom jag redan nämt lefver Nerthus kvar i den nordiska mytologien i Njord, Frey samt framför allt i Freyja. Finnes det då bland de många myterna om henne några, som erinra om Nerthus ktoniska karaktär, hennes värksamhet såsom vegetationsväsen och hennes förhållande till lifsmjödet?

Såsom man i en mängd fall kan iakttaga har den jämförelsevis unga Odinsgestalten ersatt de flesta af de gamla ktoniska gudarna; vi hafva nyligen sett det beträffande Fjolner. Såsom dödsgud har han äfven utträngt Freyja, men icke fullständigt; så heter det i Grimnesmal, att Freyja »väljer halfva valen (d. v. s. halfva antalet döda), men Odin den andra hälften», i hvilken uppgift vi utan tvifvel hafva ett teologiskt försök att harmonisera två stridiga myter, af hvilka den ena lät de döda komma till Freyja-Nerthus, den andra lät dem komma till Odin.

Det ktoniska ursprunget till denna kult är också angifvet i offerritualen, inom hvilken den religiösa konservatismen längst höll i sig. Åt Frey och Freyja offrades som bekant svinkreatur, hvilka — såsom hvarje religionshistoriker känner — äro de framför allt ktoniska djuren. Och såsom jag ofvan visat var Freyja eller *Sýr* äldst en so. Den s. k. »kornanden» eller »skördedemonen», som spelar en så stor roll i den europeiska folktron, tänktes också ofta såsom en sugga, och än i dag i Sverige torde man icke hafva upphört att tro på »gloson». Dränkningsceremonien synes däremot knapt hafva förekommit inom den nordiska vana-

kulten — måhända därför att den där tillhörde en annan ktonisk kult, Fjolnerskulten. Men ett uttryck ger dock vid handen, att dessa båda kulter åtminstone på några offerställen, smält ihop till en enda. I Skidarima kallas nämligen Freyja »*Fiolnis víf*» eller Fjolners hustru, och dylika äktenskap beteckna, som vi af den grekiska religionshistorien känna, en sammanslutning af tvänne kulter. Freyjas binamn *Mardǫll* (hafsglans) får måhända ock betraktas såsom ett minne af Nerthus-badet, likaså Njords af Snorre vitsordade förkärlek för hafvet.

Bättre bevarad är, som vi veta, vegetationskaraktären hos dessa vanagudar: de äro rika, de råda för frid och årsväxt, för regn och solsken, och de äro alla erotiker — Freyja är ju en nordisk Afrodite, och Frey afbildades i Upsalatemplet med en väldig priap. Den gamla Nerthusprocessionen bevarades ju ock inom Freyskulten, och måhända har man rätt att betrakta det ännu under hela den katolska tiden öfliga kringförandet af S. Eriks reliker i Upsala såsom en rest af detta uråldriga religiösa bruk — nämligen under förutsättning att S. Erik »ärft» Frey.

I dessa fall hafva vanerna således tämligen godt bibehållit den ursprungliga Nerthus-karaktären, och att det äfven funnits en myt om Nerthus-Freyja såsom lifsmjödets vårdarinna framgår, såsom jag redan påpekat, af Voluspas uttryck om henne: Ods mö, d. v. s. »lifsmjödets gudinna», ehuru detta uttryck sedermera, inom sagan, gaf anledning till en historia om att Freyja var gift med en man vid namn Od.

* * *

Af Nerthus-myten funnos således ända till hedendomens slut spridda rester kvar. Men såsom jag nämt var Nerthus icke den enda ktoniska gudomligheten; det fanns äfven ktoniska gudar, och i de kulter, som egnades dem, tillskref man dem förmodligen samma välgärningar, som i Nerthus-kulten tillskrefs Nerthus. Med en dylik ktonisk gud, Fjolner-Fjalar, hafva vi redan gjort bekantskap, och vi kunna då fråga: fanns det någon myt, i hvilken han gjordes till mjödets vårdare? Jag har redan citerat en dylik (Havamal 12—14) — se sid. 107 —, och af dessa strofer framgår, att mjödet *ägdes* af »den vise Fjalar». Ingenting i *denna* myt antyder, att han betraktats såsom »jätte», och då han i allmänhet annars uppträder såsom en ktonisk gud, är det väl riktigast att antaga, att han äfven här betraktats såsom sådan.

* * *

Men det finnes ännu en tredje ktonisk kult, inom hvilken denna mjödmyt förekommit. Den Odin, hvilken uppträder i den isländska mytologien, är, som bekant, en mycket sammansatt gestalt, som ärft en mängd både himmelska och ktoniska gudar, men den ktoniska karaktären hos honom är dock öfvervägande; och med all sannolikhet är det en dylik ktonisk Odin, som omtalas i Grimnesmal 7. Bland de olika gudaboningar, som uppräknas, förekommer ock Söckvabäck.

Söckvabäck är den fjärde;
fram däröfver
svala böljor brusa.
Odin och Sága
där alla dagar
glada ur guldkar dricka.

Att »Sänkebäcken» ursprungligen varit en underjordisk lokalitet, är ytterst sannolikt, och troligt också, att denna stått i någon förbindelse med mjödet — enligt en annan myt vaktas nämligen detta af Sökmimer, och i Haleygjatal säges mjödet hafva funnits hos Suttung i »söckdalarna». Då det nu uppgifves, att Odin och den för öfrigt okända gudinnan Sága där glada dricka ur guldkar, vill man ju gärna förmoda, att drycken varit det här förvarade lifsmjödet. Detta kan naturligtvis ej betraktas annat än som en konjektur, som dock styrkes af det hos Kormak förekommande ordet Öl-Sága, genom hvilket gudinnan betecknas såsom den där skänker i öl åt gudarna (jämf. Öl-Gefn, hvarom i det följande). Men är denna konjektur riktig, vittnar uttrycket om, att den ktoniska Odinskulten på den ort, hvarifrån denna myt stammar, sammansmälts med en annan ktonisk kult — liksom Fjolnerskulten gjort det — och då kan Sága knappast hafva varit annat än ett af Nerthus' binamn.

Dessa äro således de rester, vi hafva af myten om mjödet i dennas äldsta form, medan det ännu betraktades blott såsom en dryck för de ktoniska gudomligheterna.

* * *

Mytformationen nummer två skulle, såsom jag förut sökt visa, hafva uppkommit därigenom, att Valhall börjat uppträda i en bestämd motsats till Hel eller det gamla ktoniska riket. Då de himmelska gudarnes lifskraft fordrade, att äfven de fingo njuta af det

underbara mjödet, frågade man sig, huru de kommit i besittning däraf, och ett svar hafva vi i det förut citerade stycket ur Havamal:

Sig glömskans häger höjer
öfver glammande lag
och söfver männens sans;
med den fogelns fjädrar
jag fjättrats äfven
uti Gunnlods gård.

Drucken vardt jag,
väldeliga drucken
fordom hos den vise Fjalar.

Den Odin, som här uppträder, är tydligen, såsom i de flesta relativt sena myter, en olympisk, icke en ktonisk gud. Däremot är mjödets ägare den ktoniske Fjalar och dess vakterska den likaledes ktoniska Gunnlod. Såsom man torde observera talas här alls icke om något mjödrof, icke häller om någon strid eller fiendskap, utan Odin har tydligen endast fått rätt att — på stället — smaka på mjödet, och af detta tillstånd begagnar han sig på samma sätt som Indra: han berusar sig.

* * *

Vi hafva också en annan myt, som förlägger mjödets förvaringsort till ett ktoniskt rike, som ännu icke står i direkt fientligt förhållande till Valhall.

Det är den bekanta myten om Mimesbrunnen, som dock redan på Snorres tid tyckes hafva varit nästan obegriplig. För att få någon klarhet i denna

punkt, böra vi dock först vända oss till honom, då hans mytologi som bekant fått tjänstgöra såsom alla följande forskares bibel. Hufvudstället hos honom lyder:

»1) (Gudarnes heliga plats) är vid Yggdrasils ask; där skola gudarna hvar dag döma sina domar.

2) Asken är det största och bästa af alla träd.

3) Trädet uppbäres af tre rötter, och de sträcka sig vidt och bredt.

4) En är bland asar, en annan med hrimtussar, där som fordom var Ginnungagap; den tredje står öfver Niflheim, och under denna rot är Hvergelmer, men Nidhogg gnager nedantill på roten.

5) Men under den roten, som vetter åt hrimtussarna, är Mimesbrunnen, där visdom och mannavett är doldt. Och den, som äger brunnen, heter Mimer.

[Härefter följer, angående Mimesbrunnen, ett stycke, till hvilket jag sedan skall återkomma.]

6) Askens tredje rot ligger i himlen, och under den roten finnes den brunn, som är stor och helig och heter Urdarbrunnen.»

Källorna till dessa uppgifter återfinnas i Voluspa och Grimnesmal, nämligen till:

1) »Dessa hästar rida asarna hvar dag, då de fara att döma vid Yggdrasils ask» (Grimnesmal 30)

2) är en naturlig slutsats af beskrifningen på asken.

3) »Tre rötter sträcka sig på tre vägar från Yggdrasils ask.» (Grimnesm. 31.)

4) »Hel bor under den ena, hrimtussar under den andra, människor under den tredje.» (Grimnesm. 31.)

Som man märker gör Snorre här dock en ganska

väsentlig afvikelse från originalet. Den andra roten sträcker sig hos båda till hrimtussarna, den första roten går i Grimnesmal till Hel, hos Snorre går den tredje till Niflheim, hvarmed väl samma lokalitet betecknas, men den första roten sträcker sig hos honom till asarna, i hans källskrift till människornas värld.

Notisen, att Yggdrasils ask nedantill gnages af Nidhogg, har lånats från Grimnesmal 32 och 35. Men uppgiften om Hvergelmer är lånad från beskrifningen på ett helt annat träd, trädet Lärad, som också omtalas i Grimnesmal (str. 26), där det säges, att »en hjort Eiktyrner står i Herjafaders hall och biter af Lärads grenar, men af hans horn droppar det sedan i Hvergelmer; dädan strömma alla vatten». Häraf framgår för det första, att brunnen Hvergelmer alls icke befinner sig i Hel, och för det andra, att denna brunn väl står i förbindelse med trädet Lärad, men icke med Yggdrasils ask. Anledningen till Snorres afvikelse från texten är dock lätt att se: han vill hafva en brunn under hvarje rot.

5 och 6) Detta är också anledningen till den uppgift, han här har om Mimesbrunnen, ty i hans förnämsta källa eller Grimnesmal, nämnes om denna brunn icke ett enda ord. I stället har han här nödgats anlita Voluspa, och metoden har i detta fall varit densamma som nyss. För att få det behöriga antalet källor har han måst identifiera två mytiska träd med hvarandra, ehuru de af Voluspas framställning att döma ej tyckas hafva haft något med hvarandra att göra. Det ena trädet är Yggdrasils ask, det andra kallas Mjotvid (på den omtvistade etymo-

logien vill jag nu icke gå in). De ställen, där dessa träd omtalas i Voluspa, äro följande:

Mjotvid.

a) [Jag minns]
»det berömda mjotvid under jorden». Str. 2.

b) »Hon vet Heimdals »hlióð» vara doldt under det himlahöga, helga trädet. Å ser hon ösas med skummig fors ur Valfaders pant.» Str. 27.

c) »Allt vet jag, Odin, hvar du ögat dolde. I den berömda Mimesbrunnen dricker Mimer hvar dag mjöd ur Valfaders pant.» Str. 28.

d) »Mims söner leka — men mjotvid fattar eld — vid det gamla Gjallarhornet.» Str. 46.

Den sista strofen visar, att Mjotvid och Mimer måste sättas i förbindelse med hvarandra, och att således Mimesbrunnen haft sin plats i närheten af detta träd. Sannolikt har äfven str. 27 hört in i detta sammanhang.

Vi vända oss nu till Voluspas uppgifter om det andra trädet,

Yggdrasils ask.

a) »Ask vet jag stånda,
nämnd Yggdrasil;
den höga stammen
är stänkt med hvit ör.
Dädan kommer daggen,
som i dalar faller;
Och hon grönskar evigt
öfver Urds brunn.» (Str. 19.)

b) (Vid Ragnarök.)

»Då skälfver Yggdrasils
ask, den ståndande,
urträdet ger sig.» (Str. 47.)

Häraf är det klart, att Mjotvid står i förbindelse med Mimesbrunnen, Yggdrasils ask med Urdarbrunnen. Men dessa båda träd kunna icke vara ett och samma, ty Mjotvid befinner sig *under* jorden, och detta tyckes icke vara förhållandet med Yggdrasil. Voluspa yttrar sig ej härom, men att döma af Grimnesmal var Yggdrasils ask ett träd, hvars rot befann sig *öfver* Hel. I Voluspa omtalas båda trädens öde vid ragnarök. Mjotvid antändes, och Yggdrasils ask skälfver och lossnar. Det är således tydligt, att Snorre blott genom att identifiera tre olika mytiska träd med hvarandra nått fram till sitt resultat: ett världsträd under hvars tre rötter tre källor befinna sig: Hvergelmer, Mimesbrunnen och Urdarbrunnen. Enligt originalen har Yggdrasils ask visserligen tre rötter, men blott en källa, Urdarbrunnen, under det att Hvergelmer hör samman med Lärad, Mimesbrunnen med Mjotvid.

Mimer vaktar Mimesbrunnen. Men hvad har denna brunn innehållit? Snorre besvarar denna fråga så, »att däri är doldt visdom och mannavett, och den, som rår om brunnen, heter Mimer. Han är full af visdom, därför att han dricker ur brunnen med (af) hornet Gjallarhorn». För den senare delen af denna uppgift har Snorre väl en källa (den nyss citerade strofen ur Voluspa), men där säges blott, att han hvarje dag drack ur brunnen, icke att han drack

visdom, och ingenstädes uppgifves, att brunnen innehållit ett visdomsvatten. Men väl finnes en *annan* myt, som talar om Mimers underbara vishet. Enligt denna, för hvilken Snorre redogör i Heimskringla, dödar Odin den vise Mimer, smörjer hans hufvud med vissa örter, så att det ej ruttnar, och rådspörjer sedan vid kritiska tillfällen detta orakel. Att Mimer var ett för sin stora vishet utmärkt väsen, visste Snorre således, likaså sade honom Voluspa, att Mimer drack ur brunnen, och med kännedom om Snorres sätt att kombinera är det därför ganska rimligt, att ej säga sannolikt, att han kombinerat dessa båda notiser och låtit Mimer dricka sin visdom ur brunnen, som i följd däraf måste hafva innehållit en visdomsdryck. Något stöd för denna mening finnes emellertid mig veterligen icke, och det *kan* således mycket väl tänkas, att Mimer själf visserligen var en vis man, men att brunnen icke innehållit visdom, utan någon annan kraft. Hos en af Snorre citerad skald, Volu-Steinn, förekommer värkligen en kenning, som pekar i denna riktning. Skaldskapet kallas nämligen för »Mims väns (= Odins) brösts strömmar», och häri ligger onekligen en antydan om, att den dryck, öfver hvilken Mimer förfogat och hvilken han afstått till Odin, varit icke vishet, utan od, det berömda lifsmjödet, som i poesien kom att betyda skaldskap. En ändå tydligare hänsyftning härpå hafva vi i Vaftrudnesmals strof. 45, där det talas om världens undergång och det nya lifvet efter ragnarök:

Hvilka mänskor lefva,
se'n liden är
fimbulvintern öfver folken?

Lif och Leiftraser:
men i lönndom bo de
uti Hodd-Mimes lund;
morgondaggen
deras mat är,
och af dem nya folk födas.

Här ställes således Mimer i direkt samband med det aldrig sinande lifvet i naturen, det lif, som lefver t. o. m. efter världens undergång.

Vi lämna emellertid denna fråga tills vidare öppen och vända oss till en annan punkt i Snorres framställning.

Heimdal, som vaktar gudabron, har som bekant ett horn vid namn Gjallarhorn och i detta blåser han — nämligen enligt Snorre, som här tydligen stödjer sig på ett uttryck i Voluspa, där det talas om världens undergång.

Mims söner leka,
— mjotvid tager eld —
vid det gamla*
Gjallarhornet.
Högt blåser Heimdal
med hornet i skyn;
Odin mäler
med Mims hufvud.

Snorres tolkning utgår här från det vid första blicken naturliga antagandet, att det horn, i hvilket Heimdal blåser, är det strax förut omtalade Gjallarhornet, men detta säges, som man torde märka,

* Här är läsningen oviss. Codex regius har »galla» (»gälla»), och ej »gamla» som Hauksbok.

alls icke, ehuru det ju kan vara meningen. Och på ett annat ställe i Snorra-eddan uppgifves, att Mimer *dricker* ur Gjallarhornet. Här är således hornet ett dryckeshorn, men då det icke gärna kan hafva varit både ett dryckeshorn och ett blåshorn, och då det vidare på båda ställena utan tvifvel varit samma slags horn, måste endera uppgiften vara oriktig.

Riktigheten af Snorres först anförda uppgift är emellertid beroende af, om de horn, som omtalas i den citerade strofen, äro ett och samma, och vid närmare eftertanke visar detta sig föga troligt. Dikten skildrar alla de händelser, som föregå ragnarök: Mjotvid fattar eld, Heimdal väcker med sin signal gudarna till strid och Odin rådspörjer Mimers hufvud. Dessa moment höra visserligen till tiden samman, men knappast till rummet. Enligt samma dikt befann sig Mjotvid under jorden, om Heimdals plats nämner dikten visserligen intet, men ingenstädes antydes i litteraturen för öfrigt, att han vistats annorstädes än i himlen, och då nu Gjallarhorn befann sig vid eller hängande på Mjotvid, följer däraf, att detta horn svårligen kan hafva varit det, i hvilket Heimdal blåst.

Gjallarhorn bör tydligen sammanställas med *Gioll* (gen. *Giallar*) och *Giallarbrú*. Gjoll var den flod, som omslöt Hel och öfver hvilken man skulle färdas för att komma till Hel, och bron däröfver hette Gjallarbru. Gjallarhorn *kan* betyda »hornet Gjoll» — liksom »Fenrisulfr» betyder ulfven Fenrer — men dels är en dylik konstruktion mindre vanlig, dels är något horn med namnet Gjoll ej kändt. Den naturligaste öfversättningen blir därför denna: liksom »miaðar-

horn» betyder »ett horn med mjöd», måste »Gjallarhorn» betyda »ett horn med floden Gjolls vatten».

Den myt, som låg bakom detta ord, tyckes emellertid redan på Snorres tid hafva varit förbleknad, och på det ställe, där Snorre redogör för den, gör han sig skyldig till en tydlig motsägelse. Under Yggdrasils ask (som han här förblandar med Mjotvid) befinner sig Mimesbrunnen, som vaktas af Mimer, hvars visdom förklaras bero därpå, att »han dricker ur brunnen med (af) hornet Gjallarhorn. Dit kom Allfader (= Odin) och bad om en dryck ur brunnen, men det fick han icke, förrän han satte sitt öga i pant. Så heter det i Voluspa:

Allt vet jag Odin,
hvar du ögat dolde.
Ur Mimers brunn,
den fräjdade,
hvar morgon Mimer
mjöd dricker,
af Valfaders pant.
Veten I än eller hvad.

I det värkliga lifvet kan man som bekant pantsätta ett öga blott under förutsättning, att det är af emalj; i sagan kan man pantsätta äfven ett värkligt öga, men både i värkligheten och i sagan är det absolut omöjligt att *dricka* ur ett öga. Detta säger nu visserligen icke Snorre, men alla moderna mytologer hafva dragit denna slutsats af hans ord, och konklusionen förefaller vara riktig. Odin pantsätter sitt öga och Mimer dricker ur Valfaders pant: ergo dricker han ur Valfaders öga.

Emellertid finner man lätt, att denna mening

står i en oupplöslig strid med den uppgift, som Snorre meddelat omedelbart förut, och enligt hvilken Mimer drack icke ur Odins öga, utan ur Gjallarhorn. Det är således tydligt, att Snorre antingen misstolkat sina källor eller att han begagnat olika källor, hvilka på denna punkt stredo mot hvarandra.

En hufvudkälla för Snorre var Voluspa. Utom i Snorres teologiska utläggning och i hans citat äga vi denna dikt i två handskrifter, Codex Regius och Hauksbok, men en jämförelse mellan dessa tre versioner visar oss, att denna dikt på Snorres tid var så att säga i flytande tillstånd. De olika versionerna afvika starkt ifrån hvarandra, och trots all den skarpsinnighet, man nedlagt härpå, har man icke med någon grad af visshet lyckats rekonstruera den ursprungliga dikten. En mängd af de ursprungliga stroferna tyckas hafva fallit bort, nya hafva tydligen blifvit tillagda, strofernas ordningsföljd är omkastad samt är i hvarje fall ej den samma i Codex Regius och Hauksbok. Att Snorres original icke så litet afvikit från de båda andra nu kända redaktionerna kunna vi därför redan a priori antaga. Vi skola då något närmare undersöka Voluspa på denna punkt. Jag lägger de tre versionerna sida vid sida:

Cod. Regius.	Hauksbok.	Snorre.
Vet hon Heimdals	Vet hon Heimdals	[Har tydligen
ljud (hlióð) doldt	ljud (hlióð) doldt	icke känt denna
under det himlahöga*	under det himlahöga,	strof, ty han

* Betydelsen af originalets »heiðvanr» är omtvistad och oviss. Då tolkningen ej har någon betydelse för denna fråga, upptager jag den vanliga öfversättningen, utan att yttra mig om riktigheten.

Cod. Regius.	Hauksbok.	Snorre.
helga trädet; å ser hon ösas med duggande fors af Valfaders pant. Veten I än eller hvad.	helga trädet; å ser hon ösas med duggande fors af Valfaders pant. Veten I än eller hvad?	har icke begagnat den.]
Ensam satt hon ute, då den åldrige kom, skräckguden, som såg henne skarpt i ögat: »Hvarom frågen I mig? Hvi fresten I mig? Allt vet jag, Odin, hvar du ögat dolde. I Mimers brunn, den fräjdade, hvar morgon Mimer mjöd dricker af Valfaders pant. Veten I än eller hvad?	Saknas i Hauksbok	Mimer dricker ur brunnen med (af) Gjallarhornet. Dit kom Allfader och bad om en dryck af brunnen, men det fick han icke, förr än han satte sitt öga i pant. Så heter det i Voluspa: Allt vet jag, Odin, hvar du ögat dolde, Ur Mimers brunn, den fräjdade, hvar morgon Mimer mjöd dricker af Valfaders pant. Veten I än eller hvad?

Redan denna parallel säger oss, att strofernas ordningsföljd ingalunda är säker, och se vi på den andra strofen i Cod. Regius, *kan* denna från början icke hafva sett ut som den nu gör: i stället för åtta verser har den fjorton — de sex första hafva således *icke* hört dit, utan måste placeras på ett annat ställe i texten (hvilket också iakttages i de flesta editioner).

Undersöka vi det mytologiska innehållet i de två stroferna, så berättas det i den första, att Heimdal

dolt sitt »hljóð» under det höga trädet, och i den andra strofen säges, att Odin dolt sitt öga — hvar upplyses icke, så vida vi icke räkna orden »i Mimers brunn, den fräjdade» till denna mening och ej till nästa. Men nu inträffar det egendomliga, att den första uppgiften förekommer i Regius och Hauksbok, men ej hos Snorre, den andra uppgiften i Regius och hos Snorre, men ej i Hauksbok, och detta är ju egnadt att väcka vissa misstankar. Fråga vi vidare efter betydelsen af ordet »hlióð», så öfversättes det vanligen med »horn», och man antager då, att Heimdal pantsatt sitt berömda Gjallarhorn vid Urdarbrunnen. Men det finnes icke ett enda fall i hela den isländska litteraturen, då »hlióð» betyder »horn», utan hlióð betydde alldeles detsamma som det motsvarande svenska ordet = ljud. Först genom denna fullt naturliga tolkning blir det öfverensstämmelse mellan de båda stroferna. Den andra strofen syftar på Odins enögdhet, och valan säger sig veta, hvar han dolt sitt öga. Ex analogia måste då den första strofen syfta på Heimdals stumhet: hon säger sig veta, hvar han dolt sin talförmåga eller sitt »ljud» (motsvarande Odins »öga»). Resultatet häraf är således, att det funnits en myt, enligt hvilken Heimdal var stum — jag lägger med flit tonvikten på *en* myt, ty detta kan naturligtvis hafva varit fullkomligt okändt i andra myter om Heimdal. Emellertid är ju detta lyte ganska egendomligt, och det kan svårligen hafva funnits två stumma gudar i den nordiska Olympen. Nu förekommer hos Snorre såsom en fullkomligt lös notis, att Vidar kallades »den tyste guden», och jag vill däraf draga följande slutsats: antingen äro Vidar och Heimdal olika

namn på samma gud eller har denna stumhet ursprungligen tillkommit Heimdal och öfverförts på Vidar eller tillkommit Vidar och öfverförts på Heimdal. Jag vill nu ej bestämma mig för något af dessa alternativ, men i hvarje fall anser jag ganska troligt, att denna stumhet, åtminstone här, i viss mån får betraktas såsom en variant till Odins enögdhet och därför är ett senare tillägg i dikten, hvilket väl kommit in i två redaktioner, men ej i den tredje.

Sedan man således i den första halfstrofen fått veta, att valan känner, hvar Heimdals talförmåga är dold, kommer den andra halfstrofen, som saknar allt samband med den förra: en å strömmar ut ur Allfaders pant,* men i Hauksbok omtalas någon dylik pant för öfrigt alls icke och i Regius nämnes den först i den nästa strofen såsom det kärl, ur hvilket Mimer dricker. Men icke ens Allfader har förut omtalats, och det synes därför ganska tvifvelaktigt, om strofens båda delar från början hört samman.

Vända vi oss till nästa strof, måste vi först aflägsna de sex första verserna. I återstoden .få vi veta, dels att valan känner, hvar Odin dolt sin synförmåga, dels att Mimer dricker ur Valfaders pant. Tre tolkningar af detta ställe synas mig möjliga. Den första är den, som vanligen göres. Allfaders pant måste vara hans omedelbart förut omtalade öga, och

* Man skulle också kunna öfversätta stycket på ett annat sätt och fatta *á* icke såsom substantivet, *å*, *flod*, utan såsom prepositionen *á* = *på*. Öfversättningen skulle då blifva: på (trädet) ser hon ösas med duggande fors af Valfaders pant. Ibägge fallen blir meningen dock ungefär densamma.

således är det detta, som han satt i pant hos Mimer. Konsekvensen — att Mimer begagnar ögat såsom dryckeshorn — har Snorre dock ej dragit, utan till denna slutsats, som *borde* upphäfva premissen och visa dess orimlighet, hafva först hans moderna efterföljare kommit. Hos Snorre däremot sätter Odin väl sitt öga i pant hos Mimer, men denne dricker icke dess mindre ur Gjallarhornet, ehuru denna uppgift synes stå i en oupplöslig motsats till den omedelbart därefter citerade strofen, enligt hvilken Mimer drack ur »Valfaders pant».

Snorre själf gifver således ingen lösning af svårigheten, och hans efterföljare komma till en slutsats, som upphäfver sig själf. Man kunde därför tänka sig en annan lösning: Snorre har misstolkat sina källor. Voluspa talar i själfva värket blott om, att valan vet allt, hon vet hvar Heimdal dolt sin talförmåga, hon vet, hvar Odin dolt sitt öga och hon vet ock, hvar Odin pantsatt det dyrbara Gjallarhornet. Det är dessa uppgifter, som Snorre harmoniserat på det sätt, som hans prosa angifver. Men icke häller denna tolkning kan gärna vara riktig, ty Snorre har *icke* harmoniserat. Snorre är visserligen långt ifrån tillförlitlig, då hans uppgifter *stämma* med hvarandra, ty då kan man misstänka en teologisk harmonisering, men däremot bör man vara ytterst försiktig i att förkasta hans vittnesbörd, då hans uppgifter stå i strid med hvarandra, ty i dessa fall har han ofta haft olika källor, hvilka han helt enkelt skrifvit af utan att observera motsägelsen, eller hvilkas stridiga uppgifter han icke sett sig i stånd att arbeta samman.

För min del måste jag därför anse det metodiskt

riktiga antagandet vara detta, att Snorre här haft två olika källor. Hans egentliga källa var en prosaberättelse af innehåll, att Mimer drack ur Gjallarhornet, att Odin kom dit, anhöll att också få dricka ur brunnen och i ersättning måste lämna sitt öga i pant. Detta önskade han styrka med ett versifieradt citat. Framför sig hade han Voluspa, från hvilken dikt de närmast föregående citaten äro lånade, och han tog då ut det stycke, i hvilket Voluspa nämnde, dels att valan kände, hvar Odin dolt sitt öga, dels att Mimer hvarje morgon drack ur Valfaders pant. Med all sannolikhet är det två alldeles olika myter, som här föreligga. I den ena har Odin pantsatt sitt öga för att få dricka ur Gjallarhornet, i den andra har han däremot pantsatt Gjallarhornet — ovisst af hvilken anledning. Och strax förut har Voluspa antagligen upptagit ännu en tredje myt, till hvilken jag strax skall återkomma: att Heimdal pantsatt sin talförmåga för att erhålla Gjallarhorn.

Så långt kunna vi komma med en litterär kritik af dessa ställen, och vi skola då öfvergå till en mytologisk för att se, om denna kan leda oss längre. Alla tecken tyda på, att Mimer varit en gammal ktonisk gud. För det första äger han den vishet och den förmåga att förutse framtiden, som i allmänhet tillskrefs dessa, för det andra säges det uttryckligen i Voluspa, att Mimesbrunnen befinner sig *under* jorden, för det tredje märker man, att uppfattningen af hans personlighet är lika vacklande som beträffande vissa andra ktoniska gudar, exempelvis Loke, Fjolner-Fjalar samt de mjödvaktande »jättedöttrarna». Än betraktas han nämligen såsom gud, än till hälften såsom

jätte. Därtill kommer för det fjärde, att han dricker ur Gjallarhorn d. v. s. ur det horn, som innehöll Gjoll eller ur hvilket floden Gjoll strömmade. Men Gjoll var ju just den flod, som omgaf Hel. Denna flod måste vidare hafva ägt någon underbar kraft, ty eljes hade Odin tydligen icke varit så begärlig på drycken, och i Voluspacitatet uppgifves värkligen, att Mimesbrunnen och Valfaders pant innehållit *icke vatten, utan mjöd.*

Allt detta gör mig benägen att uppställa följande hypotes. I Hel, där gudarna äldst hade sin boplats, fanns, såsom vi förut sett, ock den dryck, från hvilken de hämtade sin lifskraft. I *en* myt förlades denna lifskälla till det horn, ur hvilket Hel-floden Gjoll strömmade, och denna brunn vaktades af den ktoniske guden Mimer samt kallades med anledning däraf Mimesbrunnen. Så började Valhall att afsöndra sig från Hel. Lifskällan stannade kvar i det underjordiska gudariket, och det gälde då för de himmelska gudarna att få smaka af den kraftgifvande drycken, ty därpå berodde ju hela deras existens. Någon fientlig motsats emellan de båda världarna fanns ännu icke, och i flere skaldedikter tituleras Odin »Mims vän». Odin begifver sig då dit att få smaka af drycken, men erhåller den icke utan vidare, utan måste sätta sitt öga i pant — hvarigenom mytdiktaren också gaf en förklaring på Odins enögdhet.

Den andra myten, i Voluspa, står enligt min mening på en yngre ståndpunkt. Mimesbrunnen och Gjallarhornet befinna sig väl äfven här i Hel, men mytdiktaren har dock en känsla af, att de nya Valhallsgudarna hafva de största anspråken på den

underbara drycken, och det gälde då för honom att förklara, *huru* denna dryck likväl kunde befinna sig »under jorden» och i förvar hos den ktoniske guden Mimer. Svaret blef: Odin har hos Mimer pantsatt Gjallarhorn, och det är således egentligen *hans* lagliga tillhörighet. Förmodligen hade därför denna myt, på hvilken Voluspa ju endast anspelar, men icke utför, äfven innehållit en berättelse om, huru Odin återtog sin pant (liksom t. ex. en annan myt berättade, huru den bortröfvade Idunn återfördes till gudavärlden).

Tanken att göra Odin till den underjordiska flodens laglige herre var ju icke orimlig, ty äfven Odin hade från början varit en ktonisk gud, ehuru han sedermera förflyttats till Valhall; och jag har redan i det föregående behandlat en myt, i hvilken det var *han*, som alla dagar drack ur Söckvabäck.

Söckvabäck är den fjärde;
fram däröfver
svala böljan brusa.
Odin och Sága
där alla dagar
glada ur guldhorn dricka.

Med Söckvabäck menades sannolikt en ktonisk flod, som inneböll lifsvattnet, och man känner sig därför starkt frestad till det antagandet, att det i självfva värket är en och samma flod, som i en myt kallas Gjoll, i en annan Söckvabäck, och denna gissning vinner ett starkt stöd däri, att i den myt, som vi strax skola behandla, äges lifsmjödet af Sockmimer.

De två myter, för hvilka jag här redogjort, hafva således haft följande innehåll. Den första: huru hafva

de himmelska gudarna kommit åt det i Hel förvarade lifsmjödet? De hafva genom att lämna pant fått rätt att dricka däraf. Den andra: Hur kommer det sig, att lifsmjödet befinner sig i underjorden? Odin, som är dess rätte ägare, har pantsatt det åt Mimer.

* * *

Vi vända oss nu till en ny formation af myten. Hel kom allt mer och mer att stå i en bestämd motsats till Valhall, de ktoniska »gudarna» ersättas därför af »jättar», hvilka blefvo mjödets ägare, och det blir från dem, som Valhalls herrar *röfva* den underbara drycken. En dylik myt möter oss i Grimnesmal 50,* där Odin efter att hafva talat om en mängd »binamn», under hvilka han är bekant, fortsätter:

Svidur och Svidrer
jag hette hos Sockmimir,
och jag gäckade den gamle jätten,
då Midvidnes,
den fräjdades, sons
bane jag blef.

I denna strof säges således, att Odin såsom Svidur eller Svidrer gäckat Sockmimer, och det vill med andra ord säga, att den myt, på hvilken här anspelas, till hjälte haft en gud vid namn Svidur eller

* På en annan numera förlorad myt anspelas i Ragnarsdrapa, där mjödet kallas »fjällkonungen Fjolners dryck». Fjolner har här således varit en mjödägande jätte liksom Sockmimer.

Svidrer, hvilken gud sedermera i den kult, från hvilken denna myt stammar, ärfts eller utträngts af Odin, så att Svidur blifvit ett af dennes »binamn». Jag vill nu icke inlåta mig på frågan om Svidurs ursprungliga betydelse, då denna fråga ej berör den myt, som nu sysselsätter oss; att han är af olympisk och icke ktonisk börd, är i hvarje fall klart. Han står därför i en bestämd motsättning till Mimer eller Sockmimer, som från en ktonisk gud förvandlats till jätte. Denne Sockmimer kallas här *Miðviðnir* d. v. s. mjödfångaren, och därmed betecknas han äfven här såsom mjödets ägare — vare sig han nu ursprungligen ägt det eller (som binamnet tyckes angifva) röfvat det från gudarna. Myten har vidare innehållit, att Svidur genom list beröfvat honom denna skatt, ty utan tvifvel är det detta, som ligger i uttrycket: »och jag gäckade (bedrog, svek) honom, den åldrige jätten». Om sättet, huru mjödrofvet gått för sig, finnes här endast en antydan, och enligt denna tyckes mjödet hafva vaktats af Sockmimers son, som dräpts af Svidur. Mytens innehåll har således varit:

Huru har lifsmjödet kommit till gudarna?

Det ägdes af jätten Sockmimer (eller hade af denne röfvats från gudarne) och vaktades af dennes son. Men Svidur drap honom och röfvade mjödet.

* * *

Vid en annan kultort gafs ett annat svar på en liknande fråga — men ett svar, som, ehuru till formen olika, har samma religiösa åskådningssätt till

bakgrund. Det är det svar, som föreligger i den saga, som Snorre meddelat om jätten Suttung, Gunnlod och Odin. Men denna finnes ock i en något afvikande version i Havamal 104—110:

Gammal jätte jag gästat,
är från gillet hemkommen;
där fick en fåmäld föga.
Men för många ord
jag mycket vann
uti Suttungs salar.

Gunnlod gaf
på gullstol mig
dyrbart mjöd att dricka;
låg var den lön,
jag lämnade henne
för hennes hulda håg,
för hennes lågande lust.

Rum mig redde
Rates mun
och gnagde gång i bärget;
öfver och under gingo
jättars vägar;
då gälde det hals och hufvud.

Af dyrköpt lott
jag med lust njutit;
vis finner väg till allt.
Ty Odrerer
är nu upp
till mänskors helga åkrar kommen.

Jag tviflar mycket,
att jag mäktat än
ut ur jättars gårdar gånga,

om jag ej Gunnlod njutit,
goda kvinnan,
som jag fast i famnen slöt.

Dagen därpå
drogo rimtussar
att i den Höges hall
spörja den Höge om råd;
om Bolverk de sporde,
om han vore bland gudar kommen
eller om honom Suttung offrat.

Odin aflagt
ed på ring;
hvem kan nu på hans löften lita?
På mjödet sviken
Suttung han lämnat
och Gunnlod uti gråt.

Redan vid första blicken faller det i ögonen, att denna version står myten vida närmare än Snorres. Hela den långa inledningen, som jag af rent litterära skäl stämplade såsom ett yngre tillägg, saknas här, likaledes afslutningen — flykten och polemiken mot de dåliga skalderna — och sagan har här tydligen haft följande enkla innehåll. Under namn af Bolverk smyger sig Odin in i bärget, där mjödet förvaras. En borr vid namn Rate eller möjligen ett mytiskt väsen med detta namn åstadkommer ett hål i bärget, och genom detta kryper Odin in, antagligen, såsom Snorre berättar, i form af en orm. Därefter måste *denna* saga hafva haft en episod, som Snorre ej medtagit, förmodligen emedan den i Havamal omtalas i så dunkla uttryck, att han ej förstod dess mening. Det säges där, att Odin aflagt falsk »ringed», och att man

därför ej längre kan tro på hans eder. Då det omedelbart därefter nämnes, att han svikit Suttung och Gunnlod, bör han gärna hafva aflagt den falska eden till en af dem, och denna falska ed bör vidare hafva stått i samband med mjödrofvet. Är det Suttung, som narrats med denna falska ed, måste vi förutsätta en episod af ungefär följande innehåll: Suttung upptäcker den inträngande, vill offra honom, men Bolverk räddar sig med en falsk ed — antagligen svär han, att han icke är Odin. Är det Gunnlod, som mottagit eden, så har den naturligtvis innehållit en försäkran om Odins kärlek och trohet till henne — en ed, som han ju bröt. Af dessa båda alternativ är det sista det utan all gensägelse mest sannolika.

Sedan Odin således genom en falsk ed vunnit Gunnlods kärlek, bemäktigar han sig Odrerer, och här skilja sig de bägge versionerna bestämdt från hvarandra. För det första torde man observera, att Havamal *blott* känner Odrerer, under det att Snorre talar om *tre* kärl, och detta är ett kriterium på riktigheten af den slutsats, till hvilken jag på litterär väg förut kommit: att Son och Bodn höra till andra mjödsagor, men icke till denna. Den andra olikheten är denna. Hos Snorre röfvar Odin ej Odrerer med sig, utan dricker ut mjödet på stället. Här däremot säges, att Odrerer följt med Odin och kommit upp på »människornas helgedoms åkrar» — Odin har således här icke nöjt sig med att blott själf dricka ut mjödet, utan syftet har varit att bringa det underbara kärlet upp till jordens yta, där det skulle komma människorna till godo, gifva de helgedomen omgif-

vando åkrarna en ymnig äring, — ett uttryck, som halft erinrar om den gamla Nerthus-processionen. Och denna version har utan tvifvel företräde framför Snorres, som tydligen kommit till af rent litterära skäl, ty endast genom att låta Odin dricka mjödet på stället kunde han få med flyktepisoden — med karet Odrerer i munnen hade ju örnen icke kunnat flyga — och han ändrade därför om det ursprungliga motivet, hvilket han desto hällre kunde göra, som han i Havamal såg en annan myt, i hvilken Odin hos Gunnlod drack sig rusig af mjödet. Måhända har också behofvet att harmonisera dessa båda myter lockat honom till ändringen.

Den myt, som ligger bakom sagan, har således haft följande innehåll:

Huru skola vi förklara äringen på våra åkrar?

Odrerer befann sig förut hos jätten Suttung och vaktades där af jätten och dennes dotter Gunnlod. Men Odin smög sig in i bärget, vann Gunnlods kärlek och förde Odrerer upp till människornas helgedoms åkrar.

Föreställningssättet är, som vi märka, det samma som i den nyss förut relaterade myten, ehuru denna senare afser att förklara, icke huru mjödet kommit till gudarna, utan huru det kommit till människorna. Detta är, såsom i de äldsta myterna, fortfarande ett ktoniskt mjöd, har sitt hem i underjorden, men detta underjordiska rike är icke längre gudarnas, utan jättarnas hem. Mjödets ägare är därför jätten Suttung och dess vårdarinna jättedottern Gunnlod, som på ett äldre mytologiskt stadium med all sannolikhet varit en ktonisk gudinna. Såsom sådan uppträder hon

ännu — åtminstone sannolikt — i den förut citerade myten om Fjalar (se förut sid. 122).

Fullt homogen är nog icke denna myt, ty det ursprungliga har naturligtvis varit, att mjödet ägts af någon viss ktonisk gud *eller* någon viss ktonisk gudinna — olika i olika kulter. Då dessa kulter sammanslogos, uppstod således ett dilemma. Voro de båda väsen, hvilkas kulter gingo upp i en enda, af samma kön, ordnades saken väl i regeln på så sätt, att det ena namnet stannade kvar såsom ett binamn på guden, hvilket slutligen glömdes bort, under det att det andra däremot segrade. Voro de af olika kön, kunde de antingen hafva gift sig med hvarandra — såsom Odin och Sága — eller upptogs han såsom mjödets ägare, hon såsom dess vakterska. Det är i en dylik formation, vi hafva myten om Suttung och Gunnlod. Bakom denna ligga med all sannolikhet två äldre: i den ena har mjödgudomligheten hetat Gunnlod, i den andra har han burit ett manligt namn — säkerligen ej Suttung, som tyckes vara bildadt för tillfället och blott angifver honom såsom mjödets ägare; det betyder nämligen »tung af brygden», »rustyngd».

* * *

Efter detta kunna vi bättre förstå en annan hittills icke tolkad myt. I Heimskringla och Snorra-Eddan berättas, att Odin kommit till Odinsey på Fyen, och därefter fortsätter Snorre:

»Sedan sände han Gefjon norr öfver sundet på upptäcktsfärd; hon kom då till Gylfe, och han gaf henne ett plogland. Sedan for hon till jotunheimar

och aflade där fyra söner med en jätte; dessa omskapade hon i oxhamn, förde dem för plogen och drog landet ut åt hafvet och väster emot Odinsey, och är detta land kalladt Seland. Där slog hon sig sedan ned. Henne äktade Skjold, Odins son; de bodde vid Lejre. Där som ploglandet låg, är vatten eller sjö efter, som kallas Logrinn (Mälaren). Så ligga fjärdar i Logrinn, som näs på Seland. Så kvad Brage den gamle:

Glad drog Gefjon Danmarks
ökning bort från Gylfe,
den på djupets glans rike,
så att det rök af ränn-djur;
oxarne buro åtta
ännemånar och fyra
hufvud där de för vin-öns
vida valrof gingo.»

Mot prosaberättelsen kan för det första anmärkas, att så kan en värklig myt icke hafva sett ut. I stället möta vi här en kvasilärd geografisk fantasi, som aldrig kan hafva varit gemene mans. Bonden på Seland hade nog icke någon uppfattning af Mälarens utseende, och endast en kringresande sagoberättare, som från det svenska konungahofvet kommit till det danska, kan öfver hufvud hafva fallit på ideen att göra en geografisk jämförelse emellan Seland och Mälaren. Ty i den citerade diktstrofen säges ej ett ord därom, ehuru ju frasen »Danmarks ökning» kunde gifva en uppfinningsrik skald anledning till en dylik exeges.

Men prosasagan förutsätter en författare med icke blott en viss geografisk kunskap, utan ock med någon

kännedom om den utländska sagolitteraturen, ty det kan väl knapt lida något tvifvel, att denna berättelse tagit intryck af den bekanta historien om Dido, som genom en liknande fintlighet skaffade sig land.

Jag anser därför, att man gör bäst i att bortse från prosan och endast fästa sig vid versen.

Gylfe säges vara den på »djupglans rike», och detta uttryck behöfver naturligtvis blott afse att beteckna honom såsom en rik furste i allmänhet. Men det kan också hafva haft en mera speciell betydelse och afsett honom såsom en ktonisk gud, rik på »djupets» skatter.

Gefjon drager från honom »Danmarks ökning» eller »tillväxt». Sagoberättaren har tolkat dessa ord på så sätt, att med dem menats en ökning af territoriell art, och med anledning däraf har han slutligen kommit till den åsikten, att tillökningen bestått i ön Seland. Men det låter också tänka sig, att »ökningen» varit af annat slag. Det har talats om att »inom Sveriges gräns eröfra Finland åter», och i Danmark har som bekant en liknande uppgift värkligen lösts af det jutska hedesällskapet. Något dylikt *kan* äfven den norske skalden hafva afsett; med »Danmarks ökning» kan han hafva menat Danmarks tillväxt i rikedom och lycka.

Gefjon, som åstadkommit detta konststycke, är tyvärr en jämförelsevis okänd person. I Snorra-eddan nämnes hon — utom i detta sammanhang — blott såsom en af asynjerna, och i Lokasenna ger gudavärldens Thersites henne ett betyg, som är långt ifrån smickrande:

Tig du Gefjon!
Nu jag talar om,
hur du lät till lust dig lockas
af den hvite svennen,
som dig smycket gaf,
och som du länkade i dina lemmar.

Odin kvad:

Är du galen, Loke!
gången från vettet,
när du gör dig Gefjon gramse;
ty åldrarnes alla
öden hon
skönjer så väl som jag själf.

Detta är i det närmaste allt, hvad de isländska källorna om henne upplysa. Men af dem framgå emellertid tvänne fakta: hon var en erotisk gudinna* och hon var vis, kände människornas framtidsöden. Men båda dessa uppgifter häntyda på, att hon, i likhet med Freyja, varit en ktonisk gudinna.

Vi vända åter till strofens tolkning. Dess innehåll är då detta. En ktonisk gudinna, Gefjon, upp-

---

* Detta motsäges väl af Snorre, som på ett ställe gör henne till ett slags Diana: »hon är mö, och henne tjäna de, som dö såsom jungfrur». Men denna uppgift vederlägger han själf, då han i den omförmälda berättelsen låter henne få fyra söner med en jätte. Ur mytologisk synpunkt är Lokasenna i hvarje fall en vida pålitligare källa än Snorre.

Att Gefjon på ett ställe (i den s. k. *Vǫlsa-þáttr*) åberopas af en jungfru, visar häller intet, då denna i samma casus mycket väl kunnat åberopa Freyja. På namnets tolkning vill jag nu ej inlåta mig, men misstänker, att det på något sätt sammanhänger med *Gefn* (hvarom sedan).

träder på en vagn, dragen af fyra oxar, och denna procession medför Danmarks tillväxt i rikedom. Denna rikedomslycka har hon tagit från ett annat ktoniskt väsen, från Gylfe, den »på djupets glans rike». Erinrar nu icke detta tåg ofantligt mycket om Nerthusprocessionen? I denna uppträdde ju ock en ktonisk gudinna, hennes vagn drogs af kor och detta tåg ansågs bringa äring och lycka.

Därmed torde likheten mellan Gefjon-myten och Nerthus-myten vara afgjord, och tanken är klar: där gudinnans vagn går fram, liksom eröfras landet åt plogen, och oxarna skrida därför fram för betesmarks-öns vida valrof. I dessa valrof ligger »Danmarks ökning».

Men identiska äro de båda myterna dock icke. I Gefjon-myten förekommer en person, som icke funnits i Nerthus-myten, nämligen Gylfe. Taga vi hänsyn till Odrerer-myten, förstå vi dock hans ställning. Gylfe har i en myt varit den gud, som ägt vegetationskraftens skatter, »djupets glans», i en annan myt har det varit Gefjon. Man har därpå — liksom i sagan om Suttung och Gunnlod — arbetat dessa båda myter samman, så att det blir Gefjon, som *från* Gylfe röfvar »Danmarks ökning» och, för att begagna Havamals ord, för Odrerer upp på »människornas helgedoms åkrar».

Ännu en annan version af denna myt antydes i Lokasennas nyss citerade ord. Liksom Gunnlod af kärlek till Odin lät förmå sig att utlämna Odrerer, har Gefjon här af en sven lockats till kärlek — äfven som det synes: bevekt af ett smycke — och med kännedom om öfriga likartade myter våga vi supplera, hvad Lokasenna icke uppgifver: att hon, förledd af denna

kärlek, låtit den »hvite svennen» komma i besittning af den skatt, hon vaktat.

* * *

Innan vi lämna de jämförelsevis rena myterna, återstår ännu en eller rättare två. I de myter, med hvilka vi hittills sysselsatt oss, har mjödet ständigt varit ett ktoniskt mjöd. Men såsom jag i den aprioriska undersökningen visade, var det sannolikt, att denna myt i de olympiska kulterna skulle ersättas af en annan, enligt hvilken Valhall eller himlen var mjödets ursprungliga och egentliga förvaringsort. En dylik myt möter oss hos Snorre:

»Då sade Ganglere: hvad hafva einherjarna till dryck, som räcker lika rikligt för dem som maten? Eller dricker man där vatten? Då säger Hár: underligen spörjer du nu, när du tror, att Allfader skulle bjuda till sig konungar, jarlar eller andra stormän och gifva dem vatten att dricka. Och det vet jag, att mången kommer till Valhall, som skulle tycka sig köpa en dryck vatten dyrt, om där icke vore bättre fägnad att få, när han förut har att tåla sår och sveda till döds. Annat kan jag berätta dig därom. Den get, som heter Heidrun, står uppe i Valhall och biter barr af grenarna på det mycket namnkunniga träd, som heter Lärad, men ur hennes spenar rinner så mycket mjöd, att hon fyller ett stort kar hvar dag; det är så mycket, att alla einherjar blifva fulldruckna däraf.»

Snorres källa till denna uppgift är utan tvifvel Grimnesmal 25:

Heidrun geten heter,
som på hallen ståndar
och gnager af Lärads grenar;
hon karet skänker
med skirt mjöd fullt,
dryck, som ej tryta tör.

Denna mjödmyt är, som man märker, af en alldeles annan karaktär än de föregående. Drycken har icke röfvats från underjorden, utan den så att säga fabriceras i Valhall, där den tjänar dess invånare till näring, och tydligen är det af denna de hämta sin lifskraft. Men en beröringspunkt finnes dock mellan denna olympiska myt och en af de ktoniska. Vi minnas, att myten om Gjallarhornet stod i förbindelse med föreställningen om ett träd, och ett dylikt träd — Lärad — förekommer ock inom Heidruns-myten. Tyvärr äro båda dessa myter allt för litet kända, för att vi på grund häraf kunna våga draga några slutsatser i vare sig den ena eller andra riktningen.

Måhända finnes ännu en annan myt om det i Valhall förvarade lifsmjödet. Då de olika lokaliteterna i himlen uppräknas i Grimnesmal, heter det (str. 13):

Himenbjorg är den åttonde,
där Heimdal säges
öfver helgedomarna härska;
gudaväktarn dricker
i det glada huset
munter sitt goda mjöd.

Den myt, på hvilken här anspelas, står med all sannolikhet i värklig förbindelse med de ktoniska mjödmyterna, *är* en dylik myt, transporterad till Valhall.

Såsom vi erinra oss, omgafs det gamla Hel af floden Gjoll och öfver denna ledde bron Gjallarbru, som måste passeras af de aflidnes skuggor. Bron vaktades af ett mytiskt väsen, som af Snorre, hvilken här stödjer sig på en nu förlorad dikt, benämnes Modgunn (»det krigiska modet») — en ung personifikation, som tydligen trädt i stället för ett äldre, bortglömdt och obegripligt namn. Af denna Hel-bild är Valhall blott en yngre kopia. Äfven Valhall omgifves af en å, Tund, och till Valhall färdas man öfver bron Bifrost, som åter vaktas af Heimdal. Men likhetspunkterna äro därmed ej slut. Enligt en ktonisk myt, för hvilken jag förut redogjort, innehöll Gjoll just själfva lifsdrycken, och ur ett horn, Gjallarhorn, strömmade denna å; den, som drack ur Gjallarhorn, drack därför lif och kraft. Men nu finnes det en myt hos Snorre, enligt hvilken Heimdal betecknas såsom Gjallarhorns ägare, och samma myt stöder sig tydligen på en liknande, men något utförligare diktstrof än den jag nyss meddelat.* Snorre säger:

»En heter Heimdal. Han kallas den hvite asen, är stor och helig; honom födde nio mör, alla systrar; han kallas ock Hallenskide och Gullentanne — hans tänder voro af guld och hans häst heter Guldtopp. Han bor på ett ställe, som heter Himenbjorg (»Himlabärgen») vid Bifrost, är gudarnes väktare och sitter där vid himmelens ända att vakta bron för bärgjättarna. Han behöfver mindre sömn än en fågel och ser lika godt natt och dag, hundra mil åt alla håll;

* Den nuvarande redaktionen af Grimnesmal är nämligen ytterst korrumperad. En annan källa för detta stycke hos Snorre var den nu förlorade dikten Heimdallar-galdr.

han hör ock, att gräset växer på jorden och ullen på fåren och allt, som har starkare ljud; han har *den lur, som heter Gjallarhorn, och hans blåsning höres i alla världar. Heimdals svärd kallas hufvud.* Här säges så

Himenbjorg heter den,
där Heimdal säges
öfver helgedomarna härska;
gudaväktarn dricker
i det glada huset
munter det goda mjöd.

Och själf säger han i Heimdallargaldr:

Nio mödrars son jag är,
är nio systrars son.»

Det är på detta ställe, de moderna mytologerna stödja sig, då de gifva Heimdal ett blåshorn vid namn Gjallarhorn.* Tyvärr har Snorre icke meddelat, det diktfragment, på hvilket han grundar sin uppgift, men det är all sannolikhet för, att han misstolkat dess uppgift. Såsom jag förut visat var Gjallarhorn icke ett blåshorn, utan ett dryckeshorn, och Snorres källa har därför troligen blott innehållit de enkla uppgifterna: »Han äger det horn, som heter Gjallarhorn; hans svärd kallas hufvud», ehuru Snorre sedan

* Uppgiften förekommer ock på ett annat ställe. Vid Ragnarök »står Heimdal upp och blåser väldeliga i Gjallarhorn». Men till detta ställe känna vi källan (Voluspa 46), och där säges blott: »Högt blåser Heimdal, hornet är i luften». Snorre har här helt enkelt identifierat Heimdals horn med det kort förut omtalade Gjallarhorn. Se härom förut sid. 128.

af egen fantasi amplifierat denna notis på det sätt, som de ofvan kursiverade orden angifva. Men är det så, få vi klar mening i denna myt. Den blir då endast så att säga en Valhalls-öfversättning af den gamla ktoniska myten. Gjoll med lifsvattnet har flyttats upp till Valhall. Öfver ån går Bifrost och vid dess slutpunkt befinner sig väktaren Heimdal, som således är Gjallarhorns herre — herre öfver det horn, från hvilket lifvets dryck strömmar ut — och då dikten låter honom »i det glada huset munter dricka det goda mjöd», har den därmed om honom utsagt samma sak, som i den mera ktoniskt färgade myten säges om Odin och Sága: att de vid Söckvabäck alla dagar glade dricka ur guldkar. Innehållet i myten har således varit:

Hvarifrån hämta Valhalls invånare sin lifskraft?

Från Gjallarhorn, som äges och vårdas af Heimdal.

Vi få således fram en myt, som vid en kultort hade Odin till hjälte, vid en annan Heimdal — i hvilket förhållande dessa två i öfrigt stått till hvarandra, ligger utanför min nuvarande uppgift att undersöka. Jag vill blott tillägga en sak.

Det finnes också en annan Heimdals-myt, hvilken tyckes vara direkt kopierad från en Odinsmyt, som vi nyss undersökt. Innehållet i denna hade varit: huru hafva de himmelska gudarna kommit åt det i Hel förvarade lifsmjödet? De hafva genom att lämna pant fått rätt att dricka däraf, och panten var Odins öga. Såsom vi redan sett antydes existensen af en liknande myt äfven inom Heimdalskulten. Ty liksom Odin pantsatt sitt öga, har Heimdal pantsatt

sitt »ljud» — tydligen i samma syfte, och det är detta motiv, som behandlats i en af de många varianter, i hvilka Voluspa utan tvifvel förelåg. En halfstrof, hvari motivet upptagits, ehuru ej utförts, har i hvarje fall kommit med både i Codex Regius och i Hauksbok (se sid. 131). Mytens innehåll tyckes därför, efter analogien att döma, hafva varit:

Hur har Heimdal, som är en himmelsk gud, kommit åt det ktoniska Gjallarhornet?

Han har satt sin talförmåga i pant och på så sätt fått hornet med lifsmjödet.

Och denna myt var för öfrigt nog icke den enda, som hänfördes både till Odin och Heimdal.

Om Odin berättas, att han hämtade sin visdom från Mimers hufvud; om Heimdal lämnas den lösryckta, obegripliga — tydligen också för Snorre obegripliga — notisen, att Heimdals svärd kallades »hufvudet». Med all sannolikhet ligger häri en antydan om en myt, som vid en kultort hänförts till den ene, vid en annan kultort till den andre af dessa båda gudar.

Därmed har jag afslutat redogörelsen för de egentliga myterna. Men ännu återstå några berättelser, som stå på gränsen mellan myt och saga d. v. s. sådana, som endast förekomma såsom moment i sagor eller dikter, men sannolikt återgå till värkliga myter, ehuru de i den form, i hvilken de nu föreligga, sannolikt ej kunna tillmätas något religiöst innehåll, utan endast betraktats såsom litterära produkter. Gränsen är här naturligtvis svår att draga.

* * *

I Sæmundar-eddan förekommer en dikt, som är tämligen lärd, Hymeskvida. Någon anledning att antaga, att dikten utgör en senare sammanarbetning af flera äldre kväden, finnes icke, men icke dess mindre är innehållet allt annat än enhetligt, och man är också tämligen allmänt ense om, att dess författare i sin dikt kombinerat en mängd olika och ej sammanhörande myter med hvarandra. Dikten sönderfaller i följande delar:

1) Asarna skola hålla gille, men hafva icke en tillräckligt stor bryggkittel. En dylik äges emellertid af jätten Hymer och Tor sändes till honom att låna den.

2) Tors mottagande hos Hymer, hans appetit m. m.

3) Tor och Hymer fara ut på fiske. Tor håller på att draga upp Midgårdsormen.

4) Tor utför åtskilliga kraftprof.

5) Tor får kitteln och beger sig med den till Valhall.

6) Ett äfventyr på vägen med bockarna.

7) Tor kommer fram och gillet börjar samt upprepas hvar höst.

Samma saga berättas i Snorra-eddan, ehuru på ett olika sätt. Af vikt för oss är, att den första punkten där icke förekommer, och den tyckes således en gång hafva utgjort en berättelse för sig, ehuru den af Hymeskvidas författare dragits in i hans kombination af sagor. Hvad har då denna berättelse ursprungligen innehållit? Svårligen det, som nu säges, ty att gudarna ej haft en tillräckligt stor mjödkittel förefaller ganska otroligt, och dessutom är berättelsen på denna punkt ej fullt sammanhängande. I början vilja

gudarna blott låna kitteln för ett enda gille, men af slutet få vi veta, att de allt framgent behålla den. Inom de rena myterna var dessutom förhållandet mellan gudar och jättar så fientligt, att dylika vänskapliga lån knapt förekommit, utan fick man något från jättarna, var det genom rof. Jag vågar därför uppställa följande gissning. Bakom sagan ligger en myt: Kitteln med lifsmjödet befinner sig hos jätten Hymer, Tor begifver sig dit och lyckas att bemäktiga sig den samt för den till Valhall. Är denna gissning riktig, följer däraf, att Odrerer-myten också förekommit inom Torskulten och att man där tillagt Tor förtjänsten af, att Valhalls invånare ägde tillgång till denna aldrig sinande kraftkälla. Detta antagande är i och för sig ytterst rimligt, ty en så viktig myt som lifsmyten applicerades utan tvifvel på alla eller de flesta kulter, och svårligen kunna Torsdyrkarna hafva undgått att tillskrifva sin gud en förtjänst af denna art. Men gjorde man det, kan myten härom knappast hafva innehållit annat, än att Tor med våld tagit detta mjöd från dess gamle ägare, jättarna.

* * *

I tvänne andra sagor är motivet vidare utveckladt. Af detta elixir hämtade gudarna sin kraft, och det var därför i jättarnas intresse att stjäla det, ty det var ju att afskära gudarna lefnadsmöjligheten. Det bör därför hafva funnits några sagor, som behandlat ett misslyckadt försök från jättarnes sida att röfva denna kostbarhet. Åtminstone tvänne dylika sagor finnas, den ena endast såsom en antydan.

I Voluspa 25 omnämnes gudarnes betryck på följande sätt:

Då drogo de mäktige
till sina domaresäten,
de heliga gudarna,
att hålla rådslag:
hvem all luften
med lömskt svek blandat
eller åt jättars ätt
Ods mö gifvit.

Uttrycken äro ju tämligen dunkla, men som det synes är bakgrunden den, att en olyckstid för gudarna inträdt, och man gissar då, att denna olyckstid framkallats däraf, att Ods mö kommit i jättarnes händer — de närmast föregående orden innehålla en svag antydan om, att Loke därvid varit värksam, ty med ett liknande »ledmotiv» börjar vanligen redogörelsen för hans illbragder. Med Ods mö kan, såsom jag redan visat, ej menas någon annan än Freyja, och som det synes har det lifsmjöd, hon vaktar, redan personifierats eller står åtminstone på gränsen att personifieras. Detta är gifvet ett ungt drag. Ett annat ungt drag är, att lifsmjödets vårdarinna icke längre är en ktonisk personlighet, utan tillhör Valhall, och ett tredje att vårdarinnan så att säga trädt i stället för mjödet. I den rena myten har naturligtvis gudarnas betryck vållats däraf, att Od bortröfvats; här har man däremot glömt Ods ursprungliga betydelse och härleder betrycket därifrån, att Ods mö d. v. s. vårdarinnan lockats från Valhall och kommit i jättehänder.

Samma myt ligger i en annan form bakom den bekanta sagan om Idunns bortröfvande, eller rättare

bakom ett moment i denna saga, i hvilken flera olika motiv ingå. Det hithörande har följande innehåll. Gudarna hämta sin lifskraft från äpplen, som vårdas af Idunn, men Loke, som fångats af jätten Tjasse och för sin frihet måst lofva att förskaffa honom Idunn, lockar henne ut i en skog. Dit kommer Tjasse i örnhamn och flyger bort med henne och hennes äpplen. I följd däraf blefvo gudarna gråhåriga och gamla. De höllo då ting och funno därvid, att Loke varit den, som senast blifvit sedd i hennes sällskap. Tvingad till bekännelse måste han lofva att skaffa Idunn tillbaka och fick i det syftet låna Freyjas hökhamn. Med denna flög han till Jotunheimar, förvandlade Idunn i en nöt, tog henne i munnen och begaf sig tillbaka till Asgård. Men Tjasse tog då på sig örnhamn och flög efter. När så gudarna sågo de båda fåglarna, buro de samman en mängd med spånar, och när Loke lyckligen kommit öfver dessa och således var i Asgård, slogo de eld i dem. Elden fattade i den förföljande Tjasses fjädrar och därpå dråpo gudarna honom.

För denna berättelse känna vi lyckligtvis Snorres källa: dikten Haustlong, som tillskrifves Tjodolf från Hvin. De olika episoderna i hela den långa sagan följa här på hvarandra i samma ordning som hos Snorre, och det parti, som handlar om Idunn, lyder i svensk öfversättning:*

»Hymes ättling[1] bad härskarornas rörare,[2] som

---

* Jag begagnar här Åkerbloms öfversättning med några afvikelser.

[1] Tjasse.

[2] Loke.

var vild af smärta, föra till honom den mö, som kände bot för asarnes ålderdom.[1] Tjufven af Brisinga-ögonbryns-åkers-bänks-bandet[2] förde sedan gudinnan till Sten-Nidods[3] gårdar. Ej blefvo de branta stupornas[4] inbyggare[5] därefter sorgsna; då var Idunn nykommen söderifrån till jättarna. Alla Ingefreys ätter,[6] gamla och gråhåriga — gudarna voro mycket fula till sitt yttre — rådslogo med hvarandra på tinget, tills de funno likens-bullersjöars hund,[7] Öl-Gefns bortförare,[8] och bundo Öl-Gefns svikare.[9] »Dräpt skall du blifva Loke, om du ej med list återför den härliga mön, som ökar gudars själskraft.» Veid[10] talte så. Så hörde jag detta. Sedan bedrog han ofta asarna med svek. Hönes hugpröfvare[11] flög klädd i hökens hud, och svekfull lade Morns fader,[12] fjäderns rörliga blads duglige Regin[13] örnflyktsdånet

---

[1] Idunn.

[2] Ögonbrynsåker = hufvudet; dess bänk = halsen, halsens band = halssmycket. Loke hade enligt sagan stulit Brisingasmycket, och den långa omskrifningen står således som en »kenning» för Loke.

[3] Tydligen en omskrifning för Tjasse.

[4] Klippornas.

[5] Jättarnes.

[6] Gudarna.

[7] Loke. Likens bullersjöar = blodet; dess hund = likslukaren Loke.

[8] Texten är här förstörd och öfversättningen oviss.

[9] Den svekfulle Loke.

[10] En af gudarna, troligen Tor.

[11] Vän. Hönes vän = Loke.

[12] Tjasse.

[13] Regin = den konstfärdige smeden. Hela kenningen = den flygkunnige jätten.

efter hökens barn.[1] De väldiga gudarna höjde hastigt de glättade spjuten, de brinna (d. v. s. det utgår lågor från gudarna),[2] men Greips friares son[3] svedes. Plötsligt hinder uppstod i färden.»

Den sista punktens betydelse är omtvistad, men såsom Bugge gjort sannolikt, har Snorre här missförstått texten. Enligt denna var situationen följande. Loke har kommit in i Asgård, och i sin förföljelseifver störtar Tjasse efter honom, men gudarna brinna af stridslust och kasta sig öfver honom. Lågor utgå af deras mun, hvilka svedja honom. Därpå dräpa de Tjasse med sina spjut, som de i det syftet skrapat eller hvässat. Snorre har däremot tolkat dessa ord så, att han låter gudarna samla en mängd hyfvelspån, som de antända och hvilka svedja Tjasses fjädrar. Efter detta dräpa de honom. För det syfte, som här närmast är det ledande, är denna fråga emellertid icke af någon vikt.

En annan fråga är, om Haustlong varit Snorres enda källa. Bugge tror, att han därjämte användt en annan, ty ett drag kan, såsom han anmärker, ej förklaras ur Haustlong, nämligen att Loke, då han flyger från Tjasse, förvandlar Idunn i en nöt. Men denna uppgift är en så naturlig konsekvens af hela situationen, att man icke behöfver antaga, att Snorre här begagnat någon viss källa. Loke skall återföra Idunn till gudarna, får låna Freyjas hökhamn och kommer till Tjasse. Huru är det då — från sagans

[1] Loke i hökhamn.

[2] Jag följer här Bugges tolkning.

[3] Tjasse.

synpunkt — möjligt för honom att få Idunn med sig? Sådan som hon går och står kan ju höken icke bära henne, och han måste då förvandla henne till ett litet, transportabelt föremål, och då en liknande flykt och en liknande förvandling ju inom folksagan äro ganska vanliga, var det naturligtvis ingen svårighet för Snorre att i denna punkt komplettera Haustlongs framställning.

Långt viktigare är en annan punkt, i hvilken han afviker från Haustlong, ehuru man egendomligt nog ej synes hafva observerat denna divergens: *ingenstädes i Haustlong talas om några äpplen.* Detta måste således vara ett tillägg af Snorre* eller af den sagoberättare, hvars framställning han återgifvit. I och för sig är det också mycket litet sannolikt, att ett dylikt motiv förekommit i en *hednisk* saga eller myt här i norden,** ty äpplen infördes först under medeltiden af munkarna; vildäpplen funnos visserligen förut, men de dugde icke att äta. Det kan väl tänkas, att sagan lånats redan i hednisk tid från något sydländskt folk, som kände odlandet af ätbara äpplen, men då nu äpplen alls icke omtalas i sagans äldsta

---

* Uppgiften upprepas också på ett annat ställe, då Snorre talar om Brage: »hans hustru heter Idunn; i en ask vårdar hon sina äpplen, i hvilka gudarna skola bita, då de åldras, och då bli de alla unga». Men detta är tydligen blott ett återupprepande af den utförligare berättelse, för hvilken jag i texten redogjort.

** Det enda undantaget är Skirnesfor, i hvilken dikt Gerd erhåller elfva äpplen af Skirner. Men det synes ovisst, om därmed afsetts ät-äpplen; de sägas nämligen vara helt af guld (»algullin»), och det berättas ej, att Gerd tänkt äta dem.

redaktion, utan först i en redaktion från 1200-talet — då äpplen funnos i norden — är det onekligen långt sannolikare, att vi här hafva ett senare tillägg.

Enligt min gissning är det en felläsning, som orsakat detta tillägg. I dikten säges, att Idunn bringade gudarna »ellilyf», hvilket skulle kunna öfversättas med »ålderdomsmedicin». Göra vi nu det icke allt för halsbrytande antagandet, att en handskrift här varit något otydlig, så att man i stället läst »eplilyf», så är saken klar. »Eplilyf» måste betyda »det botemedel, som består i äpplen»; då dikten sedan omtalar, att gudarna blefvo gamla, när de icke fingo denna medicin, då — vidare — man på Snorres tid helt visst kände en mängd antika och iriska sagor om dylika ungdomsbringande äpplen, så var det ganska naturligt, att man skulle få en saga, enligt hvilken Idunn förvarade de *äpplen*, som gåfvo gudarna ungdom, hälsa och styrka.

Men ser man närmare efter, så finner man, att Haustlong icke blott icke nämner några äpplen, utan ganska tydligt utsäger, *hvilken* ålderdomsmedicin Idunn haft till sitt förfogande. Väl är det sannolikt, att texten på det ifrågavarande stället är korrumperad, och öfversättningen är i följd däraf ytterst osäker. Men ett är visst: gudinnan, hvars bortröfvande omtalas, kallas Öl-Gefn, hvilket ord betyder »den, som gifver eller skänker i öl». Men denna beteckning för gudinnan säger oss ock, hvad det var för lifselixir, som hon kredensade gudarna — hon gaf dem icke äpplen, utan lifvets mjöd: od.

Den myt, som ligger bakom denna saga, är så-

ledes alldeles identisk med den, vi förut känna, och en närmare undersökning bringar ännu flere likhetspunkter i dagen.

På ett enda ställe kallas gudinnan Idunn, på två Öl-Gefn. Idunn kan *icke* vara ett gudanamn. Namnet förekommer nämligen såsom namn på värkliga kvinnor — exempelvis på en dotter till den isländske landnama-mannen Moldagnup. Namnets senare del eller »-unn» är en i en mängd kvinnonamn förekommande afledning, närmast motsvarande vårt -ska, och den förra delen »id-», som återfinnes i prefixet id- = igen, skulle kunna återgifvas med »förnyelse, föryngring». *Iðunn* betyder således »förnyerskan, föryngrerskan», betecknar hennes värksamhet och har från början icke varit hennes namn, lika litet som t. ex. »skaparen» har varit eller är ett *namn* på den kristne guden eller »frälsaren» ett värkligt namn såsom Jesus. Men icke häller Öl Gefn har varit ett värkligt namn, utan har likaledes blott betecknat hennes värksamhet = »gudinnan, som skänker i (den lifgifvande) drycken».

Vi kunna då fråga: men *hvilket* var i så fall hennes värkliga namn?

Dessförinnan böra vi dock besvara ett annat spörsmål: hvilken gudinna är det, som af det föregående att döma, utfört Idunns värf?

I de flesta, om icke alla de myter, vi undersökt, är det Nerthus-Freyja, som uppträder såsom lifsmjödets vårdarinna.

Vi skola då undersöka alla de uppgifter, som litteraturen innehåller om Idunn, för att se, i hvad mån dessa passa in på Freyja.

1) Idunns andra binamn är Öl-Gefn. Men enligt hvad Snorre upplyser voro Freyjas binamn »Mardoll, Horn, *Gefn* och Syr». Här hafva vi således en bestämd uppgift om Idunns och Freyjas identitet, och binamnet Gefn (= gifvarinnan) är att döma häraf blott ett förkortadt uttryck för Öl-Gefn.

2) I Lokasenna förklaras Idunn vara »den karlgalnaste af alla kvinnor», och detta passar ju förträffligt i stycke med den kort därefter förekommande beskyllningen mot Freyja, att »hvar och en, som här inne är, har varit din älskare». I det nyss anförda stycket förstärkes beskyllningen mot Idunn därhän, att hon i sin lystnad tagit sin broders bane till älskare. Någon dylik myt — om det nu värkligen är en myt och icke blott en poetisk fras i Lokasenna — förekommer icke om Freyja, ehuru detta naturligen kan bero på källornas ofullständighet, ty en dylik historia är ju alls ej stridande mot Freyjas karaktär. Emellertid finnes värkligen en dylik myt inom Nerthuskulten: Frey är nämligen gift med Gerd, hvars broder Bele han dräpt. Jag vill nu icke yttra mig om, huruvida Gerd i den ursprungliga myten varit identisk med Freyja, men alldeles frånsedt denna möjlighet, fanns det således inom vanakulten en saga af innehåll, att en af gudinnorna gift sig med sin broders mördare. I detta faktum ser jag visserligen icke något stöd för min åsikt, men häller icke något skäl emot denna.

3) Idunn är gift med Brage, skaldekonstens gud. Att denna gud endast tillhört skaldernas Olymp och aldrig den värkliga kulten, torde knapt kunna förnekas. Redan hans funktion säger oss detta, ty me-

nige man har helt visst ej haft behof af en dylik gud — en värklig gud var till för att hjälpa människorna och icke för att utdela vittra belöningar. Men alldeles frånsedt detta faller Brage på Steenstrups af mig redan förut anlitade lag: Brage är ett mänskligt namn och kan därför icke hafva tillhört en gud, som varit föremål för värklig kult. För min del är jag också böjd att ansluta mig till dem, som i honom blott se en deifikation af den berömda skalden Brage den gamle. Men vare därmed huru som hälst: i Lokasenna, hos flera skalder och hos Snorre (som förmodligen stöder sig på dessa källor) är han emellertid Idunns make, och vi kunna då fråga: huru harmonierar detta med myterna om Freyja? Svaret måste blifva: så bra, att vi just härigenom få förklaringen, hvarför Brage gjordes till Idunns make och till gud. Som vi minnas var Freyja lifsmjödets vårdarinna och titulerades med anledning däraf i dikten »Ods mö». Men sedermera utvecklades denna föreställning därhän, att Od förvandlades till en gud och Freyjas make. Ej nog härmed. Vi veta också, att Od från att ursprungligen betyda »lifsmjöd» kom att betyda »skaldemjöd», »skaldekonst». I skaldernas mytologi var Freyja således gift med Od = skaldekonsten. Men då i samma poetiska mytologi Freyjas binamn Idunn afsöndrade sig från gudinnan och blef namn på ett självständigt väsen, följde också mannen med och Idunn blef gift med skaldekonstens gud. Od kunde han icke fortfarande få heta, ty detta namn var upptaget af Freyjas gemål, utan måste få ett nytt. Man bestämde sig då för Brage, antingen man nu lånade detta namn från den gamle skalden

eller man bildade det af ordet »bragr» = poesi, kanske af bägge skälen i förening.

Några flera uppgifter har mig veterligen icke den isländska litteraturen om Idunn, och de, som finnas, synas mig afgjordt tala för identiteten mellan henne och Freyja.

* * *

Berättelserna om Idunn kunna icke enligt min terminologi kallas myter, utan de äro sagor och skaldedikter, hvilka dock, visserligen, utgå från en gammal myt. Redan utgångspunkten — att lifsmjödets vårdarinna af jättar röfvas från gudarna — är icke en ren myt utan en saga, som upptagit ett mytiskt motiv. Myten hade att förklara, huru gudarna fått mjödet, sagan däremot låter gudarna först äga det, jättarna därefter röfva bort det, och gudarna till sist taga det tillbaka.

En liknande myt finnes, ehuru blott antydd, hos några skalder, då jätten Hrungner kallas »Truds tjuf». Enligt de vanliga uppgifterna var Trud Tors dotter, och liksom Tjasse bortröfvat Idunn, berättade således en annan saga, att Hrungner bortröfvat Trud, hvilken dock befriades af sin fader, som dräpte jätten. Med all sannolikhet är denna saga blott en variant af Idunn-sagan, ehuru en variant, som berättats vid Torshelgedomarna och i hvilken man bortglömt både mjöd och äpplen samt endast fäst sig vid vårdarinnan själf.

Andra sagor hafva ännu längre aflägsnat sig från utgångspunkten, i det att mjödet ersatts af någon

annan dyrbarhet. Så berättades i en saga, att Loke bortröfvat Sifs hår, och det tillägges, att han sedan nödgades ersätta det med ett gyllene. Antagligen hade sagan i sin ursprungliga form tvärtom innehållit, att dödsdemonen Loke röfvat Sifs gyllene hår, hvarmed sagan sannolikt, i poetisk, symbolisk form betecknade det »gyllene hår», som bars af Tors gemål, i detta fall Jorden.* Den mytiska bakgrunden för sagan är således, att demonen bortröfvar jordens alstringskraft, men att Tor åter bringar denna tillbaka. Liknande är sagan om Brisingasmycket, som äges af Freyja, men bortröfvas af Loke och återförvärfvas af Heimdal.

En annan tydligen relativt sen folksägen är den, som ligger bakom den populära eddadikten Trymskvida. Författaren har här stält sig på den ståndpunkten, att gudarnes kraft beror af Tors hammare. Denna röfvas af en jätte, men vinnes af Tor tillbaka. Motivet är detsamma som i de föregående sagorna, endast att detta står utgångspunkten ännu fjärmare.

Men den gamla sagan kunde uppträda i ännu en variant, som vi delvis redan känna från den berättelse, som bildade vår utgångspunkt eller berättelsen om Odins besök hos Suttung. Mjödet äges af en jätte och vaktas af dennes dotter, men en gud smyger sig dit, vinner jättedotterns kärlek och bemäktigar sig mjödet. Det är denna form, i hvilken sagan föreligger hos Snorre i berättelsen om Odrerer. Men här erbjöd sig en ändring nästan af sig själf — man

* Hos Snorre och i Trymskvida göres Jord till Tors moder. Men såvida Tor ursprungligen — hvilket väl är säkert — varit den rent himmelske guden, fordra alla mytologiska analogier, att hans gemål varit Jorden.

glömde mjödet och fäste sig blott vid, att guden efter åtskilliga svårigheter vinner jättedotterns kärlek. Men med denna obetydliga ändring återfinnes motivet i den saga, som ligger bakom Skirnesfor, där visserligen äfven den variationen förekommer, att guden icke uppträder i egen person, utan så att säga genom ombud, i det att frieriet utföres icke af Frey själf, utan af hans sven Skirner. Det ursprungliga motivet — mjödmotivet — finnes dock kvar, ehuru visserligen till hälften doldt. Då Skirner med sina mäktiga trollsånger besegrat jättedottern, fortsätter dikten med att hon yttrar:

Häldre då, sven, hell dig!
Tag härliga bägarn,
full af fornt mjöd!

Detta *kan* ju blott beteckna en vanlig välkomsthälsning, men de anförda parallelerna göra det troligare, att åtminstone den *saga,* som ligger till grund för dikten, därmed åsyftat något annat: att följden af Skirnes trollsånger varit, att han icke blott vunnit jungfrun, utan ock det mjöd, hon vaktat.

De föregående parallelerna sätta oss i stånd att äfven i ett annat afseende bättre förstå den ursprungliga meningen af den myt, som ytterst döljer sig bakom dikten. I dikten och sagan låter det mycket väl tänkas, att en af Valhalls gudar ingår förening med en af Jotunheims döttrar. Men knappast inom den värkliga myten, ty där stå dessa bägge världar fientligt mot hvarandra. Gerd har likväl lika litet som Gunnlod varit af jättesläkt, utan i båda böra vi i stället se den gamla ktoniska gudinnan, som i Hel

vaktar lifvets årings- och hälsobringande mjöd. Först då Hel öfvergått till en plågans bostad och förblandats med Jotunheimar, först då myten blifvit saga, förbyttes gudinnan i jättinna.

Mytens syfte har varit att förklara, huru lifvet — Odrerer — från Hel bringas upp till jordens yta, och svaret blef det vanliga: en gud begifver sig ned till underjordens rike, lyckas där vinna den mjödvaktande gudinnans kärlek och för henne och hennes mjöd upp till jorden.

Men gudinnan, som vaktade mjödet, hette i de äldre och renare myterna Nerthus-Freyja, och sagans Gerd blir då intet annat än en ny manifestation af mytens Terra Mater.* Härigenom få vi ock en förklaring på ett uttryck i Lokasenna, där Freyja beskylles för att hafva plägat älskog med sin broder, ty häraf framgår, att hjältinnan i *en* myt burit sitt ursprungliga namn Freyja, under det att hon i andra — exempelvis den, som ligger bakom Skirnesfor — fått namnet Gerd.

Denna myt är dock så till vida ursprunglig, att den ännu tillhör Nerthus-kulten: de handlande äro Nerthus-Freyja-Gerd och Frey. Sagan om Odrerer, sådan denna berättas hos Snorre, visar oss däremot samma myt, lånad till Odinskulten. Hjälten är där Odin, och Nerthus har förvandlats till jättedottern Gunnlod.

Men omvändt har den bakom Skirnesfor liggande

---

* Namnet *Gerðr* betyder *gården, den ingärdade platsen,* och detta namn är nog en beteckning för den gamla ktoniska gudinnan. Jämf. *Hel* = platsen, där man döljer de dödas skuggor, *Loke* = inneslutaren.

sagan lånat ett drag, som i en ursprungligare gestalt förekommer i den förut (sid. 139) relaterade Svidurmyten. Där bevakades mjödet af Midvidnes son, hvilken dräptes af Svidur, när denne bemäktigade sig mjödet. Det är detta motiv, som lånats till Gerdssagan, i hvilken det berättades, att Frey dräpt Gerds broder, jätten Bele — ett motiv, som man dock icke lyckats att vidare utnyttja. Och samma motiv spelade in äfven i sagan om Idunn, ty äfven om henne berättades det, att hon lagt sina armar kring »sin broders bane».

Därmed har jag afslutat min redogörelse för denna myt, hvilken af mig valts blott såsom ett exempel för att belysa karaktären hos den värkliga myten i dess skillnad från saga och dikt.



Sigurdsristningar.

Den stora germanska hjältesagan om Sigurd Fafnesbane och nibelungarnas fall uppstod, såsom numera allmänt erkännes, i Rhentrakten och spridde sig därifrån till det öfriga Tyskland, till Österrike, där den möter oss i den bekanta, omkring år 1200 skrifna dikten Nibelungenlied, till Sachsen, hvars hithörande sagor äro oss kända genom den norska, efter sachsiska köpmäns berättelser i Bergen upptecknade Didriks saga af Bern (omkr. 1250), hvarjämte den rhenfrankiska traditionen föreligger, om än i senare bearbetning, i den s. k. Heldenbuch och i Spilmansdikten Der hürnen Seyfrit, båda först från medeltidens slut. Från Tyskland spred sig sagan till England, där den att döma af några verser i den fornengelska dikten Beowulf också var välbekant, och vidare till Norden, där den isländskt-norska formen återfinnes i Eddadikterna, i Volsungasagan, i Snorres Edda, Norna Gests Tattr samt i några träsniderier; i Danmark och på Färöarna föreligger sagan blott i en serie yngre folkvisor, i Sverige är den dessutom delvis återgifven på några i sten utförda bildristningar.

Vi kunna då fråga, *huru* har denna saga spridt sig till Norden, d. v. s. på hvilken väg och när har den kommit hit? Det är till lösningen af detta spörsmål, som efterföljande uppsats afser att gifva ett bidrag. Men innan jag öfvergår härtill, är det nödvändigt att i korthet erinra om de olika former, i hvilka sagan föreligger på nordisk och på tysk botten.

Huruvida dikten om Sigurds hjältedåd närmast återgår till en myt eller till en folksaga, är en fråga, som tills vidare må lämnas öppen. I hvarje fall möter oss hufvudmotivet i en folksaga, som under växlande form återfinnes i de flesta land — sagan om den utvalde svennen, som befriar den af en drake eller ett troll vaktade jungfrun samt vinner henne och tallösa skatter. I den tyska Sigurdssagan har detta motiv förbundits med några andra, så med det s. k. Askepjesk-motivet eller sagan om den föraktade svennen, som likväl utför släktens stordåd; Sigurd uppfostras nämligen i skogen hos en smidkunnig dvärg, och han är den mest tölpiga af smedens lärlingar (Der hürnen Seyfrit, Didrik af Bern). Men viktigast af dessa motiv är det, som ger den tyska sagan dess djupt tragiska karaktär: de trollska väsen, från hvilka Sigurd befriat jungfrun, hämnas, de dräpa honom svikligen samt bemäktiga sig åter jungfrun och den stora skatten.

Denna saga om Sigurd Fafnesbane kombinerades vidare i Tyskland med historiska traditioner från folkvandringstiden.

Den personlighet, som kraftigast etsade sig in i de dåtida germanska folkens medvetande, var Attila, »Guds gissel», och det är hans historia, som nu i förvirrad gestalt går igen. I en afgörande drabbning

hade han 437 slagit burgundernas konung Gundicarius (nordiskt: Gunnar) samt fullkomligt upprifvit det burgundiska folket. År 453 afled han plötsligt af en blodstörtning, just under det han firade sitt bröllop med Hildiko. Folkfantasien, som ju aldrig låter en märklig man dö en naturlig död, kunde ej undgå att ställa dessa båda tilldragelser i samband med hvarandra, och i följd däraf blef Hild (Hildiko) en burgundisk prinsessa, som tvingats till äktenskap med Attila, men nu på honom hämnats sitt folks och sina bröders undergång.

Denna historiska tradition förenades därpå med myten eller sagan om Sigurd, och i sin äldsta gestalt hade dikten, antagligen, följande lydelse. Sigurd, uppfostrad i skogen hos den smidkunnige dvärgen, nedlägger draken, bemäktigar sig dennes skatter och befriar jungfrun. Sedan kommer han till burgundernas (eller gjukungarnes) hof, där han i följd af en trolldryck glömmer henne och i stället äktar burgundernas syster Hild (tyskt: Kriemhild, nordiskt: Gudrun). Gunnar gifter sig med den af Sigurd förskjutna, som för att hämnas eggar sin make att dräpa Sigurd. Dennes enka blir sedan Attilas gemål, men Attila, lysten efter burgundernas skatter, lockar dem till sitt hof och dräper dem, hvarpå Hild hämnas och mördar Attila.

Detta är tydligen den *äldsta* formen af dikten, den version, som står den värkliga historien närmast, och i det stora hela är det denna form, som bevarats i den norskt-isländska litteraturen.

I den tyska litteraturen föreligger dikten i en senare, estetiskt mera utdanad form. Kriemhild vill där ej hämnas sina *bröder*, utan *Sigurd*. Därför lock-

kar hon bröderna till Attilas hof, eggar Attila emot dem och lyckas så förmå den ridderlige fursten att dräpa dem.

Enligt en undersökning, som den bekante tyske filologen Müllenhoff gjort — men på hvilken här är öfverflödigt att ingå — bör den äldre sagoformationen hafva varit färdigbildad före 600, då den yngre sagoversionen börjar antaga gestalt. Slutsatsen häraf är, att sagan före den yngre sagoformationens uppkomst d. v. s. före 600 vandrat till Norden. Denna konklusion, som ju förefaller vara logiskt bindande, återvänder också i de flesta arbeten, som sysselsatt sig med denna fråga. Men man har här gjort sig skyldig till ett förbiseende. Äfven om det är sant, att den äldre sagoformationen omkring år 600 i Tyskland efterträdts af den yngre — och däri synes Müllenhoff hafva fullt rätt — så bör visserligen sagan kort förut hafva vandrat *från* Tyskland, men den *behöfver* ej omedelbart därefter hafva hunnit fram *till* Norden. Logiskt låter det också tänka sig, att den före 600 vandrat till England, med den sachsiska invasionen, och därifrån, först på vikingatågens tid, spridt sig till Norden. På språkliga och allmänt kulturella skäl har Bugge velat draga denna senare slutsats, och faktiskt är alltid, att sagan här i Norden icke kan påvisas före 800 eller vikingatågens tid.

Afsikten med denna uppsats är att framhålla en ny synpunkt, som talar för, att vi fått denna saga icke från Tyskland, utan från England, icke omkring 600, utan först omkring 800.

Det material, som här kommer i betraktande, är de engelska o [illegible] dframställningarna.

Vi vända oss först till de engelska. Den äldsta engelska bildframställning, vi hafva af ett germanskt sagoämne, finnes å Clermont eller Frank Casket, ett skrin af hvalfiskben, som af Wadstein på språkliga skäl dateras till tiden före 750, d. v. s. före vikingatågens tid. I ett af fälten (fig. 1) vill Wadstein se en Sigurdsbild: till vänster se vi Sigurds häst Grane sitta sörjande på sin herres grafkulle, midtbilden visar hästen, stående med hängande hufvud öfver den graf, i hvars inre man skönjer den döde Sigurd; bredvid synes Gudruns sorgtyngda gestalt och längst åt höger Brynhild, eggande Sigurds mördare till gärningen.



Fig. 1. »*Franks Casket.*»

Denna Wadsteins mening, som i allmänhet ej vunnit någon tillslutning, kan jag icke dela, och enligt min tro framställer bilden troligen en scen ur någon för oss numera icke känd saga. Runinskriptionen, som tyvärr är skadad, kan knapt med säkerhet tolkas, men äfven om där skulle stå det, som Wadstein tror sig hafva funnit, säger denna inskrift oss mycket litet* — i hvarje fall

* Wadstein läser: »Her hors sitæþ on hærm-bergæ ag-lec

innehåller den ingen bestämd allusion på Sigurdssagan. Och vid tolkningen af bilderna förbiser Wadstein några föremål (t. ex. kalken bredvid grafven), som ju ock måste hafva sin plats i sagan. Andra tolkas säkerligen orätt. Figuren, som sitter på grafven, är *icke* en häst, utan ett väsen, som är till hälften människa, till hälften djur — detta framgår redan af ställningen, ty utom på maneger kunna hästar ej gärna sitta såsom människor, och härtill kommer, att figuren i fråga synes vara klädd i knäbyxor och, som det synes, äfven jacka, hvarjämte han i handen (hofven?) håller en blomvippa! Skulle man med anledning häraf gissa på någon saga, som här åsyftats, kunde man snarast tänka på en förvandlingshistoria i Apulejus' stil.*

På Frank Casket finnes således icke någon Sigurdsbild; åtminstone har jag ej känt mig öfvertygad därom. Men i ett annat fält (fig. 2) framställes värkligen en bild ur en gammal saga, sagan om Volund, och denna bild synes mig Bugge och Wadstein

---

drigiþ swær. Hiri erta. Egis graf sær-den sorgæ and sefatornæ.» Detta öfversätter han: »Här sitter hästen på sorgekullen, lider svår pina. Hennes eggande. Ångestgrafven, sorgens och hjärtekvalens smärtehåla.» Här kan dock anmärkas, att det viktiga ordet Hors (häst) ej står i inskriften, utan i stället Hos, som af Wadstein anses vara en annan skrifning för Hors.

* På skrinet återgifves en annan antik saga (Romulus och Remus). Dylika förvandlingssagor finnas sedermera bland de s. k. Lays brétons, och en liknande förekommer värkligen i Volsungasagan, men Sigmund och Sinfiotli förvandlas där till vargar, och såsom vargar kan man svårligen uppfatta de på Clermontskrinet förekommande djuren.

fullt riktigt hafva tolkat. Vi se här den fångne Volund i hans smedja; öfver ässjan håller han en tång med ett rundt föremål (en sönderbruten ring?), och i den andra handen håller han ett annat föremål (en dryckesbägare?); vidare se vi en hammare och ett rundt städ samt, under ässjan, den mördade konungasonen med afhugget hufvud. Framför honom står konungadottern, som synes räcka eller hafva öfverräckt honom något (den sönderbrutna ringen?). Detta



Fig. 2. *Frank Casket.*

är den första scenen, som genom ett bladornament skiljes från den nästa: en kvinnlig figur, prinsessan, som i handen håller ett föremål (påsen, innehållande den dryckesbägare, som Volund gjort af konungasonens hufvudskål?).* Genom ett nytt bladornament skiljes denna scen från den tredje, som visar oss, huru Volunds broder Egil fångar de fåglar, af hvilka han sedermera gör den räddande flygdräkten åt Volund.

Scenen i smedjan — återgifven med ungefär samma

* Bugge och Wadstein se i denna figur prinsessans kammartärna, som åtföljer henne. Men denna är en i sagan fullt öfverflödig person.

medel — finnes på den gottländska Ardrestenen, och som vi skola se är detta icke utan betydelse för den undersökning, som nu sysselsätter oss. Anmärkas bör

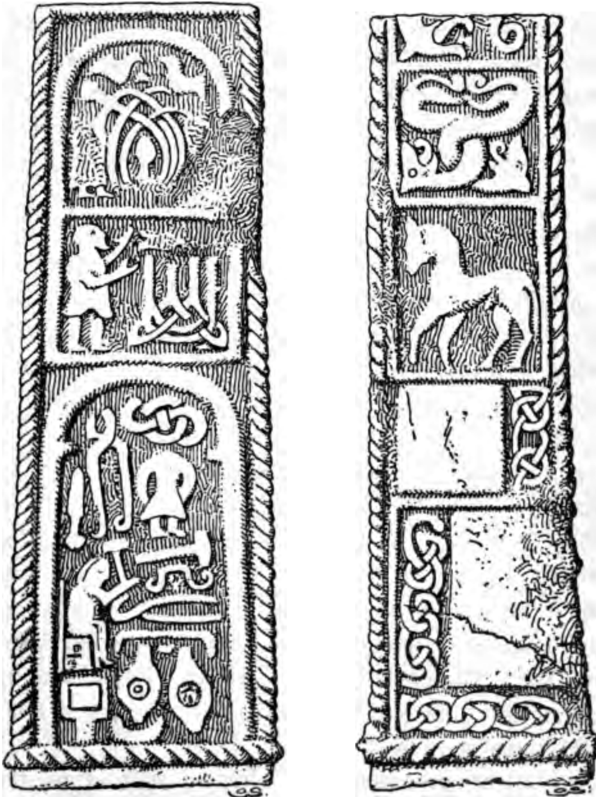


Fig. 3. *Detalj af det s. k. Haltonkorset nära Lancaster.*

också, att Ardrestenen har en af de bilder, som förekomma i det fält, som af Wadstein tolkats såsom en scen ur Sigurdssagan. På skrinet se vi nämligen en

man i en graf eller i en håla, och på Ardrestenen se vi samma håla, fastän här med två män och ett djur (möjligen en varg) (fig. 16).

Från Frank Casket vända vi oss till en annan bild — den, som finnes på det s. k. Haltonkorset ej långt från Lancaster (fig. 3). På stenens östra och norra sidor förekomma bilder, som tydligen återgifva scener ur Sigurds saga. Nederst på den östra sidan se vi Sigurds läromästare, smeden Regin, smidande det svärd, med hvilket hjälten skall dräpa draken, och smedjan åskådliggöres dessutom genom en tång, en hammare, ett städ och en bälg. Fafnesdråpet är ej afbildadt, men öfver den nyssnämnda scenen se vi den därpå följande: huru Sigurd öfver elden steker Fafnes hjärta, huru det brännande blodet stänker på hans finger och huru han för detta till munnen; å afbildningen är detta väl något otydligt, men lär på originalet med full säkerhet kunna iakttagas. Då han smakat blodet, förstår han fåglalåt, och den öfversta bilden visar oss ett par fåglar, sittande öfver ett stiliseradt träd. Af fåglarna får han höra, att Regin ämnar svika honom, och med anledning däraf dräper han denne — i den nedersta bilden synes också smeden med afhugget hufvud. Sedan klöfjar han drakens skatter på sin häst samt rider bort, och denna häst framställes på den norra sidan.

Stenens ornamentering visar ej spår af nordiskt inflytande.

Att denna ristning återgifver Sigurds historia, är visserligen alldeles säkert och skall af det följande blifva fullt tydligt, men å den andra sidan är det för hvarje betraktare också klart, att bilden företer högst

egendomliga öfverensstämmelser med Clermontskrinets Volundsbild — i båda fallen en smidande man och en smedja, som på samma sätt karaktäriseras, vidare en man med afhugget hufvud och slutligen fåglar i ett träd. Denna likhet kan ej vara tillfällig, utan den »konstnär», som komponerat den ena serien, måste tydligtvis hafva lånat från den andra. Då nu dels Clermontskrinet är äldre, dels de ifrågavarande episoderna äro mera konstitutiva för Volundsagan, hvars hufvudpunkter dessa bilder angifva, än för Sigurdsagan, inom hvilken de ifrågavarande episoderna hafva en mera underordnad betydelse, anser jag det redan häraf troligt, att bildserien först komponerats för Volundsagan — antagligen icke för Clermontskrinet, som nog, liksom Haltonkorset, endast kopierat någon nu förlorad bildframställning. Men Volundsbildernas prioritet blir fullt viss, om vi taga hänsyn till tvänne andra fakta. Bilden bör från början tydligen hafva framstält den ifrågavarande sagans hjälte, och det var i det ena fallet Sigurd, i det andra Volund, men icke Regin, som dock utgör Haltonbildens hufvudfigur. Och vidare: figuren med det afhuggna hufvudet hör i Volundsagan värkligen samman med smedjan, men i Sigurdsagan dräpes Regin icke i smedjan, utan vid drakens bostad. Haltonkorsets ristare har emellertid bibehållit honom i smedjan, ehuru bildberättelsens kontinuitet därigenom afbrytes; i serien skulle han hafva placerats under hästen.

På ön Man hafva vi ytterligare tre Sigurdsristningar, tyvärr ännu ytterst ofullkomligt återgifna, till en del beroende på det råa och okonstnärliga utförandet. På Andreaskorset (fig. 4, 5) se vi nederst en

man med ett svärd i hand och öfver honom en drakslinga — Sigurd genomborrande draken. Öfverst se vi, huru han vid elden steker Fafnes kött, och bakom honom skymta hästens och fågelns hufvuden fram.

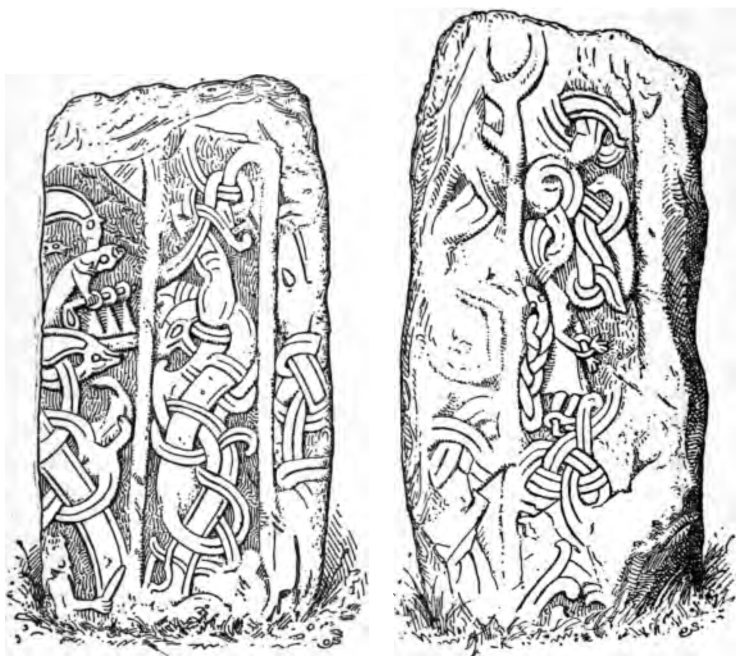


Fig. 4 och 5. *Från Andreaskorset på ön Man.*

Denna ristning är emellertid så löjligt illa utförd, att vi ej utan det jämförelsematerial, till hvilket jag strax skall komma, skulle kunna uppfatta ristarens mening. På stenens andra sida se vi en figur och bundna händer, omgifven af

På skäl, som jag i det följande skall anföra, anser jag, att vi här hafva Gunnar i ormgropen.

På Jurby-stenen se vi till höger Sigurd, genomborrande draken med ett svärd, därunder Sigurd med fingret i munnen, och nederst en häst. På Malewstenen hafva vi såväl hästen som Sigurd, stekande Fafnes hjärta.

Dessa manska stenar äro utan tvifvel resta af nordmän eller, kanske rättare, af män, tillhörande det iriskt-nordiska blandfolket på Man, och att döma af de många bevarade ristningarna på den lilla ön måste befolkningen därstädes särskildt hafva förälskat sig i dessa Sigurdsbilder.

Redan 798 hade Man plundrats af nordiska vikingar, och kort därefter tyckas dylika i stort antal hafva slagit sig ned på ön, som ju så förträffligt lämpade sig till en sjöröfvarstation; tidtals var ön med säkerhet ett nordiskt konungadöme, och befolkningen var tvifvelsutan starkt blandad. Med Norden hafva dessa Man-bor helt visst stått i liflig beröring, och redan för länge sedan påvisade Bugge, att det finns en grupp runinskrifter, hvilkas typer återfinnas på Man, i Jäderen i Norge, i Östergötland (Rök-gruppen) och på Gottland, och, då skrifttyperna äro lika, bör det tydligen också hafva existerat en litterär förbindelse mellan dessa områden. Det är då frågan, hvarifrån denna litterära rörelse utgått, från Norden eller Man. På typologiska skäl har emellertid doc. von Friesen kommit till det resultatet, att de ifrågavarande runtyperna uppstått på Man och därifrån spridt sig [illegible]orden. Som vi skola se är detta icke utan be-[illegible]r vår undersökning.



Fig. 6. *Träportal från Hyllestads kyrka i Norge.*

I Norge äro dessa Sigurdsbilder synnerligen talrika, väl icke på stenar, men på de rikt snidade kyrkoportalerna och stolarna. Dylika portar finnas i Hylle-

stads, Opdals, Veigusdals, Lardals och Ostads kyrkor. På Hyllestadsdörren (fig. 6) se vi Regin i smedjan, Regin och Sigurd pröfvande det smidda svärdets duglighet, Sigurd genomborrande draken, Sigurd stekande Fafnes kött, medan Regin sofver, fågeln i trädet, Grane, klöfjad med skatten, Sigurd dödande Regin, och Gunnar i ormgropen, spelande harpa med fötterna. På portalen till Veigusdals kyrka (fig. 7) hafva vi Sigurd, stekande ormen, samt de tvänne fåglarna, Regin smidande svärdet, Sigurd, som pröfvar det, Grane samt öfverst Sigurd, dräpande Regin. På Lardalsporten (fig. 8) hafva vi underst Sigurd dräpande Fafner, däröfver Regin, smidande svärdet och högst upp en egendomlig figur, genom hvilken ristaren tydligen velat erinra om en annan scen i den nordiska Sigurdssagan. I Norden inleddes nämligen denna saga med följande historia. Gudarna Odin, Loke och Höner hade en gång dräpt Otr (Utter), Regins broder, och tvingades då att i mansbot täcka hela utterskinnet med guld; till slut stack blott ett murrhår fram, och detta måste de då dölja med den dyrbara ringen Andvaranaut. Tydligen är det detta, som här framställes: utterskinnet, de kringliggande guldstyckena samt kring hufvudet ringen Andvaranaut.

På Ostadsdörren (fig. 9, 10) möta vi ett nytt motiv: huru Atles tjänare skära ut Hognes hjärta och — i den andra bilden — visa det för Gunnar, som ligger i ormgropen och med fötterna spelar harpa. Dörren från Opdal visar oss blott Gunnar i ormgropen, här står

Samm ... k på några stolskulpturer. [1] ... ar i ormgropen, stå-



Fig. 7. *Träportal från Veigusdals kyrka i Norge.*



Fig. 8. *Träportal från Lardals kyrka i Norge.*

ende på harpan och spelande med fötterna, emedan händerna äro bundna. På en annan (fig. 11) se vi

en kvinna samt tvänne ridande män, af hvilka den ene håller en ring i handen. Bildens mening är ingalunda tydlig, men af flera skäl håller jag Worsaaes tolkning för riktigast och tror, att snidaren velat framställa Gudrun tagande afsked af de sändebud, som till gjukungarna framföra Atles förrädiska inbjudan. Denna tolkning, som vinner stöd af några uppländska stenar, är den enda, som förklarar ringen.



Fig. 9. *Träportal från Ostads kyrka i Norge.*

De svenska bilderna, till hvilka vi nu öfvergå, förekomma i Södermanland, Uppland, Gästrikland och västra Sverige samt troligen ock på Gottland.

I Södermanland hafva vi Ramsundsbärget (fig. 12) och Gökstenen, af hvilka den senare ser ut som en mera stiliserad och klumpigare utförd kopia af

den förra eller dess original. Bilderna kunna utan vidare förklaring förstås af det föregående; endast en figur kan vara tvifvelaktig, nämligen det i vänstra hörnet stående djuret, som håller ett föremål i munnen. Genom en jämförelse med Lardalsporten är det dock tydligt, att därmed afses uttern med Andvaranaut i munnen.



Fig. 10. *Träportal från Ostads kyrka i Norge.*

Ramsundsbärgets inskrift är ej häller utan betydelse. Där står nämligen (enligt Säve): »Sigrid gjorde denna bro, Alriks moder, Orms dotter, för Holmgers, sin husbondes själ (han var) Sigruds fader». De här omtalade personerna förekomma ock på ett alldeles i närheten stående monument, den s. k. Kjulastenen:

»Alrik, son af Sigrid, reste stenen
efter sin fader Spjut,
som väster ut
varit hade,
brutit borg
och borgsman slagit;
han karsar (= vikingafärder)
kände alla.»

De familjeförhållanden, som här beröras, hafva således varit dessa: Orms dotter Sigrid har varit gift med Spjut och med honom erhållit sonen Alrik. Efter



Fig. 11. *Baksidan af en stol från Hiterdals kyrka i Norge.*

Spjuts död har hon gift om sig med Holmger, genom hvilken hon blifvit moder till dottern Sigrud. Spjut säges nu hafva varit i vikingafärd västerut d. v. s. till Britannien, och grafskriftens poetiska form tyder på ett visst litterärt intresse hos släkten. Vi skola strax återkomma härtill.

I Uppland finnas tvänne ristningar, som stå hvarandra ganska nära. Å den ena, Ramsjöstenen (fig. 13), hafva vi i midten Sigurd, genomborrande draken, och till vänster en liggande figur, som af de förut omtalade bilderna att döma ej kan vara någon annan än

Gunnar i ormgropen. Till höger se vi en springande figur. På Dräflestenen (fig. 15) återvända två af dessa figurer: Sigurd, genomborrande draken, och den springande figuren, som bär en ring i handen. Figuren måste gärna tillhöra Sigurdssagan och kan då endast tolkas på två olika sätt: han kan vara dvärgen Andvare, som med den berömda ringen i handen söker undfly de tre gudarna, och han kan vara budbäraren Vinge. Såsom läsaren måhända erinrar sig, sände Atle svikligen en inbjudan till Gudruns bröder, men för att varna dem skickade då Gudrun med budbäraren, Vinge, en ring, i hvilken hon inristat en varning, som af Vinge förrädiskt förändrades till en inbjudan. Ringen blef på så sätt orsaken till gjukungarnas undergång. Af dessa båda alternativ synes mig det senare naturligast, ty ristningen kommer i så fall värkligen att i bild



Fig. 12. *Sigurdsristning å Ramsundsbärget i Södermanland.*

berätta en historia: först framställes såsom det centrala Sigurds bragd, hvarigenom skatten kommer till människovärlden, vidare gjukungarnas fall, i hvilket



Fig. 13. *Ramsjöstenen i Uppland.*

drama Vinges förräderi var den första akten, Gunnars död den sista. Det starkaste skälet ligger dock i snideriet å den nyss omtalade norska stolen. Den där afbildade mannen med ringen måste tydligen vara

samma sagofigur som den å Dräflestenen afbildade mannen med ringen. Men budbäraren Vinge kunde tänkas både såsom ridande och såsom springande, Andvare blott såsom springande. Den snidade figu-



Fig. 14. *Dräflestenen i Uppland.*

ren kan således ej föreställa Andvare och i följd däraf ej häller den ristade. Men när denna icke kan afse dvärgen Andvare, måste han afse budbäraren Vinge.

En egendomlighet är Ramsjöfigurernas spetsiga mössor. En dylik spetsig mössa har ock den fängs-



Fig. 15. *Ockelbostenen i Gästrikland.*

lade figuren å det manska Andreaskorset, hvilken figur efter de nu gjorda parallelerna utan svårighet torde erkännas såsom Gunnar i ormgropen.

Vi vända oss nu till Ockelbostenen i Gästrikland

(fig. 15). Att denna innehåller en Sigurdsristning är obestridligt; öfverst hafva vi — visserligen ganska otydligt — Sigurd genomborrande draken, vidare trädet med fågeln, en starkt stiliserad, nästan till ett ornament förvandlad häst (till höger), ännu en fågel samt den springande figuren med ringen — allt motiv från förut bekanta Sigurdsbilder. Men därjämte möta vi åtskilliga figurer, som icke äro kända från dessa. Uppe, åt höger (under Sigurd, men öfver den stiliserade hästen) se vi otydligt tvänne figurer, som *möjligtvis* kunna tänkas syfta på Sigurds mord. På andra sidan om trädet, midt emot den springande mannen, förekommer en figur med, som det synes, ett horn i handen. Denna eller en liknande figur är för öfrigt ganska vanlig i svenska bildristningar. Den finnes ock på de gottländska Tjängvide- och Hablingbostenarna, där figuren, tydligen en kvinna, tyckes välkomna en man på en åtta-fotad häst, och samma figur vänder tillbaka på några lösa, i svensk jord funna smycken.*

Hvad Ockelbostenens ristare afsett med denna figur, är dunkelt. Såvida den haft något att skaffa med Sigurdssagan — hvilket ju alls icke är säkert —

* Om denna figur påminner ock en, som finnes på den märkliga Ardrestenen (fig. 16) t. o. m. två gånger, ofvanför grafven och till höger om denna, men föremålet, som hon eller han håller i handen, kan icke vara ett horn, utan måste vara ett spjut, och *denna* figur åter påminner ganska starkt om vissa engelska bilder t. ex. på Gosfordkorset (i norra England) och Old Chapelstone på Man, där figuren föreställer Longinus, som borrar sitt spjut i Kristi sida. Härmed kan också sammanställas den figur å Clermontskrinet, som af Wadstein tolkats såsom den sörjande Gudrun.

kunde man tänka på Gudruns moder, bjudande Sigurd den glömskans dryck, som kom honom att förgäta Brynhild och dymedels framkallade hela den följande tragiska konflikten. I så fall skulle den ridande figuren å Tjängvide- och Hablingbostenarna visa oss Sigurd kommande till gjukungarnas hof, där Gudruns moder möter med glömskedrycken. Nu är emellertid hästen åttafotad, och man har därför i denna figur velat se Odin på hästen Sleipner, och kvinnan har i samband därmed tolkats såsom en valkyria. Detta antagande är onekligen det naturligaste. Väl skulle man kunna tänka, att ristaren genom de åtta benen sökt symbolisera Granes snabbhet — och enligt Volsungasagan (kap. 13) stammade Grane för öfrigt från Sleipner — men figuren med hornet tydes gifvet bättre såsom en valkyria än såsom Gudruns moder; en valkyriebild kan förekomma såsom ett löst smycke, men icke en bild af Gudruns moder. För denna mening talar ock den i en skarp snibb utdragna kjolen på Ardre- och Tjängvidefigurerna, som tyckes antyda ett flygande väsen, likaså att figuren afbildas än med ett horn, än med ett spjut.

De återstående figurerna kunna endast med yttersta svårighet tolkas in i Sigurdssagan, och det förefaller rimligast, att de syftat antingen på någon nu för oss okänd saga eller ock på en för öfrigt okänd form af Sigurdssagan. Då vi skola bestämma oss för endera af dessa båda möjligheter, är det af intresse att kasta en blick på Ardrestenen (fig. 16). På denna förekommer det med säkerhet ett motiv ur Volundsagan, men därjämte finnas på stenen en mängd andra figurer, hvilka utan allt tvifvel icke haft med denna

saga att skaffa. En annan jämförelsepunkt är sniderierna i Olof Pas sal på Island — som vi känna från

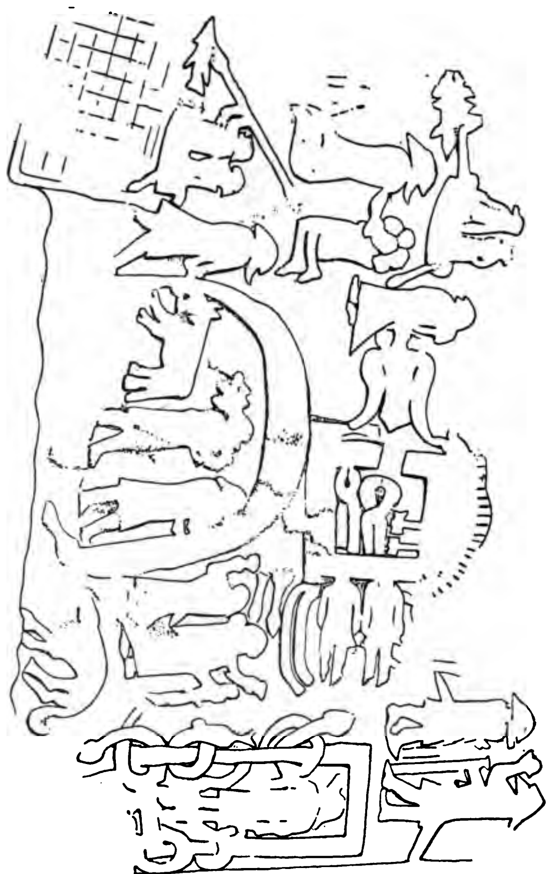


Fig. 16. *Sten från Ardre på Gotland.*

fragmenten af Ulf Uggasons Husdrapa. Där afbildades nämligen Balders likfärd, Heimdals och Lokes strid vid Singastein samt Tors fiskafänge, och det är

därför ex analogia ganska rimligt, att Ockelbostenen upptagit flera olika sagomotiv.

Men den likhet, som finnes mellan de på olika



Fig. 17. *Gosfordstenen i England.*

stenar förekommande motiv, som *icke* tillhöra Sigurdssagan, gör det sannolikt, att äfven dessa återgå till några gemensamma konstnärliga förebilder, och *må-*

hända — längre vågar jag ej för tillfället gå — kunna bilderna hos Olof Pa samt på de gottländska stenarna, kanske ock på Ockelbostenen, hafva haft något gemensamt mönster. Åtminstone i två fall vill det se ås ut. Bland bilderna hos Olof Pa fanns ock en, som skildrade Tors fiskafänge, och samma ämne möter oss i en engelsk ristning på Gosfordstenen (fig. 17). Men den bild, som den engelske ristaren mejslat, återvänder med all sannolikhet också på den gottländska Ardrestenen — två män i en liten fiskarbåt — och likheten mellan dessa bilder är så pass stor, att de gärna måste tänkas återgifva samma äfventyr, så mycket mer som Ardrestenen ju har ett annat engelskt motiv (Volundsagan).* Viktigare är det andra motivet. Hos Olof Pa såg man, hur Odin kom ridande till det för Balder uppkastade bålet, under det att valkyrior och korpar följde honom. Såsom jag nyss nämde tolkas nu bäst den ridande mannen på Ardre-, Tjängvide- och Hablingbostenarna såsom Odin på Sleipner; men på Tjängvide- samt, som det förefaller, också på Ardrestenen sväfva några figurer öfver honom i luften —

* Däremot vill jag ej hafva uttalat någon mening om den mytologiska innebörden af bilden på Gosfordstenen. Det fanns en kristen legend, huru Kristus ur hafvet uppfiskade odjuret Leviathan, och jag håller det för ganska sannolikt, att myten om Tors fiskafänge framkallats af någon bild, som återgifvit legenden om Kristus och Leviathan. Det är därför ganska rimligt, att Gosfordbilden afser legenden och icke myten. Men för ifrågavarande undersökning är detta likgiltigt. Mytbilden hos Olof Pa och på Ardrestenen har tydligen uppstått under intrycket af en bild i samma stil som Gosfordstenen, vare sig nu denna bild från början haft en legendarisk eller en mytisk innebörd.

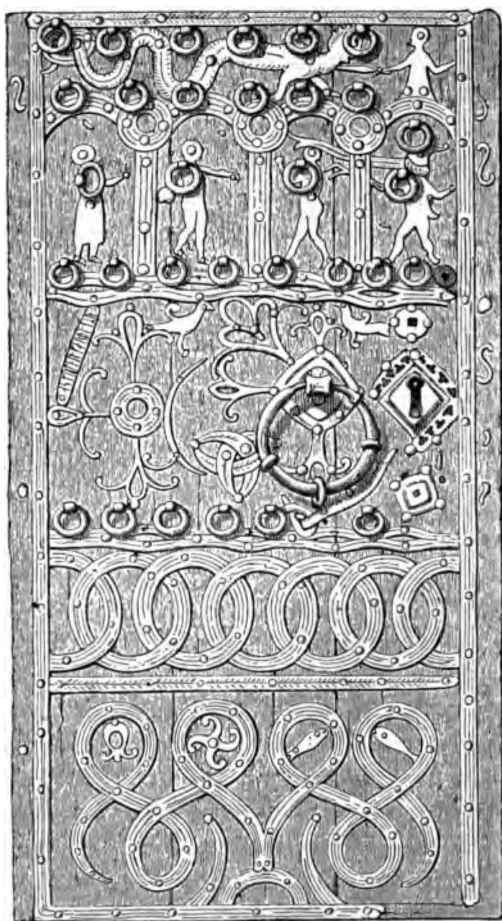


Fig. 18. *Dörr från Versås kyrka i Västergötland.*

det skulle då vara valkyriorna — och han rider mot ett egendomligt föremål, som mycket väl kan tänkas föreställa Balders bål eller grafhög. På Tjängvide-

och Hablingbostenarna mötes han af en kvinnlig figur med ett horn i handen — enligt denna tolkning väl en valkyria. Mannen på den åttafotade hästen förekommer slutligen på ännu en annan i Ardre funnen runsten, den s. k. Ardrestenen n:r 1, som dock tyvärr endast finnes kvar i fragment. Skulle det finnas något samband mellan dessa bilder och sniderierna hos Olof Pa?

Efter denna digression återgå vi till de få återstående svenska Sigurdsbilderna.

I det västra Sverige finnas endast två, den ena (fig. 18) på dörren till Versås kyrka i Västergötland. Öfverst se vi draken, mot hvilken Sigurd riktar sitt svärd, och midt på dörren det stiliserade trädet med de båda fåglarna. Den andra bilden (fig. 19) befinner sig på en dopfunt från Norums kyrka i Bohuslän och visar oss Gunnar i ormgropen med harpan under fötterna. Att en dylik icke-kristlig saga afbildats på en dopfunt, kan ju synas egendomligt, men är i hvarje fall icke egendomligare, än att samma historia afbildats på kyrkdörrarna. Huruvida sagan återfinnes på någon gottländsk bild, är mera tvifvelaktigt. Men på den s. k. Ardrestenen n:r 3, synes värkligen förekomma en stiliserad, mera ornamentivt behandlad bild — till vänster Gunnar i ormgropen och i midten Sigurd förande fingret till munnen och stekande ormens hjärta (närmast i samma stil som Ramsundsbärgets Sigurdsbild).*

I Danmark och södra Sverige hafva däremot inga säkra Sigurdsbilder blifvit funna.

---

* Möjligt är, att samma scen, ännu mer ornamentivt behandlad, afses på Ardrestenen n:r 5.

Om vi nu efter denna öfversikt af materialet skola försöka draga slutsatsen, så synes det för det första obestridligt, att det finnes ett konstnärligt samband mellan alla dessa Sigurdsbilder eller de flesta af dem. De afbilda *samma* episoder ur den mycket episodrika sagan, och ingalunda de viktigaste (t. ex. icke Sigurds död, icke frieriet till Brynhild o. s. v.), och slumpen kan ej gärna hafva fogat, att t. ex. de i sagan jäm-



Fig. 19. *Dopfunt från Norums kyrka i Bohuslän.*

förelsevis oviktiga fåglarna ständigt gå igen, i England, på ön Man, i Norge och Sverige. Här måste det finnas ett samband mellan själfva bilderna, ej blott ett sammanhang, som kan förklaras af en på lika sätt berättad saga, med andra ord: snidarne och ristarne böra hafva haft några gemensamma förebilder, som varit tämligen lika hvarandra och återgått till ett enda original. För denna åsikt talar ock ett annat faktum.

Såsom jag förut påpekat äro nämligen figurerna till en del lånade från en annan saga (Volundsagan), och stenhuggarne, som utfört Haltonkorset och Ramsundsristningen, kunna ej gärna, oberoende af hvarandra hafva fallit på den idéen att plagiera en Volundsbild. För dylika konstnärliga lån tala slutligen öfverensstämmelsen mellan flera engelska motiv och motiven på de gottländska stenarna.*

Men om nu ett dylikt konstnärligt samband icke kan förnekas, så blir nästa fråga, huru detta samband skall förklaras. Att de träsnidare, som utfört de norska kyrkodörrarna, känt hvarandras arbeten, är mycket rimligt, att Gökstenens stenhuggare kopierat Ramsundsristningen är sannolikt, liksom att de båda uppländska bilderna stått i ett direkt samband med hvarandra. Men andra fakta kunna ej på samma sätt förklaras. Att den snidare, som utfört Hyllestadsportalen, sett ristningen på Ramsundsbärget, är mycket otroligt, och lika otroligt, att Ramsundsbärgets stenhuggare sett Haltonkorset, ty de nu bevarade bilderna hafva med all sannolikhet ej varit bekanta utanför sin ort, och att det visserligen mera lätt transportabla Clermontskrinet varit ett allmänt kändt konstvärk, kan likaledes med fog betviflas.

* Dylika öfverensstämmelser möta oss för öfrigt långt fram i tiden. Så förekommer i Rydaholms kyrka i Småland en egendomlig ristning (Ant. Tidskr. XI. 107), väl föreställande S. Göran eller S. Mikael i strid med draken. Med all sannolikhet finnes det ett konstnärligt samband mellan denna bild och en, som ristats på en mansk sten (Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland 1888—89, sid. 336), men där förmodligen afsedd att framställa Odins eller Vidars strid med Fenrisulfven.

Bilderna äro således lånade från ett gemensamt original. Men hvar har detta befunnit sig, i England eller i Norden? Att originalen tillkommit i England och ej i Norden, framgår emellertid däraf, att kopiorna utgå från en engelsk Volundsbild, som är äldre än vikingatågens tid. Originalen böra således hafva varit engelska, men huru hafva dessa blifvit kända i norden?

Runinskriften på Kjulastenen ger oss en antydan om förloppet. Stenen har nämligen rests af Alrik till minne af hans fader Spjut, hvilken säges hafva vistats såsom viking i England, och det är samme Spjuts enka, som bekostat Ramsundsristningen. Här hafva vi således ett samband mellan England och Ramsundsristningen. Men detta är icke nog. Det kan icke tänkas, att Spjut i England blott *sett* en dylik Sigurdsbild och sedermera vid hemkomsten beskrifvit den för de hemmavarande, hvarefter dessa många år därefter — Sigrid hade ju för andra gången hunnit blifva enka — ånyo beskrifvit den för stenhuggaren, som till sist i bild återgifvit denna beskrifning. Dels är en dylik minnesgodhet föga sannolik, särskildt då det gäller ett konstvärk, som ju ej kan tänkas vidare hafva intresserat den södermanländska vikingasläkten, dels kan likheten mellan Hyllestadsportalen och Ramsundsristningen däraf dock ej förklaras. Den nödvändiga slutsatsen synes vara den, att Spjut icke blott i England *sett* en dylik bild, utan äfven fört den med sig hem till Södermanland, där den sedermera efter många år tjänat ristaren till modell, och att på samma sätt norrmän, uppländingar och gutar fört dylika bilder med sig från England.

Hvad Uppland beträffar, kan också en dylik för-

bindelse med England påvisas för denna tid. Att flera uppländingar färdats i västerviking, är genom runinskrifterna bekant, men en sten antyder en motsatt immigration. Vid Varpsund, några mil från Skokloster, står en runsten, som ristats af en man, med det egendomliga namnet Aþkenn (Brate-Bugge s. 24). Detta i Sverige eljes ej förekommande namn återfinnes emellertid, såsom Brate påpekat, på en mansk sten, som omtalar en Aþakann Smed. Namnet är iriskt: Aedacan, nu Egan, och det kan knapt betviflas, att Aþkenn å Varpsundstenen är samme man, som omtalas å den manska runinskriften. Slutsatsen är enkel. Både denne Aþkenn och de uppländingar, som varit i västerviking, kunna hafva fört dylika bilder med sig till Uppland, där de sedan kopierats på runstenarna.

Men dessa bilder hafva naturligtvis icke kunnat vara några stenblock, ej häller illuminerade böcker — ty dylika brydde vikingarna sig nog ej om — icke ritningar på pergament, som knapt torde hafva förekommit, och icke träskulpturer, som svårligen kunde transporteras. Dessa till Norden öfverförda bilder eller afbildningar måste för det första hafva varit lätt transportabla och för det andra begärliga för vikingarna, och därför låter det blott tänka sig två möjligheter: antingen har det varit smycken eller — tapeter.

På smycken, skrin, prakthjälmar, praktsköldar o. d. kunna dylika utförliga bildserier icke annat än undantagsvis hafva förekommit, under det att tapeter eller bonader med bildframställningar, såsom vi strax skola se, voro ytterst vanliga samt dessutom en i hela Europa mycket efterfrågad handelsvara, och ka-

raktären å dessa bilder är onekligen mera tapetens än smyckets — man behöfver blott erinra sig de ofta stiliserade figurerna och föremålen. Enligt min mening återgå således de nordiska bilderna till tapeter, som röfvats i England.

Väfda tapeter med figurframställningar höra som bekant till världens äldsta konstalster och omtalas redan hos Homeros. De förekommo under hela antiken, och på 500-talet voro dylika vanliga också hos barbarerna. Särskildt berömda voro de angelsachsiska tapeterna — de omtalas af Aldhelm på 600-talet — och vid Ely förekom redan vid denna tid ett slags fabrik; en ädelboren angelsachsisk fru hade nämligen samlat kring sig ett antal unga flickor, som tillvärkade dylika broderier, hvilka sedermera försåldes till Elykatedralens vinst. Väggarna i en angelsachsisk hall voro i regeln behängda med väfda bildframställningar, och i de angelsachsiska testamenten, som meddelas af Hickes, bortskänkas ofta »heall waf-riftas» eller väfda tapeter för hallen; i Ely förekom en dylik synnerligen dyrbar tapet, som framstälde en äfven inom den fornengelska litteraturen bekant och besjungen tilldragelse, nämligen Byrhtnoðs död i slaget vid Maldon. Den hade förärats kyrkan af Byrhtnoðs enka. Senare skänkte konung Knuts maka, drottning Emma, åt samma kyrka en af henne själf förfärdigad dyrbar bonad. Dessa engelska tapeter (opus anglicorum) berömmas särskildt af den normandiske kronisten Dudo, och naturligtvis voro de en synnerligen omtyckt handelsvara samt därför äfven begärliga för de nordiska vikingarna. Ehuru nu förlorade, intaga de utan tvifvel ett mycket viktigt rum

i den äldre medeltidens konsthistoria. Måleriet odlades då föga, utan ersattes af dessa väfda tapeter, och icke blott de flesta bildframställningar utan ock en god del af denna tids ornamentik torde återgå till tapetmönstren.

Tapeter omtalas ock i den nordiska litteraturen som ett vanligt bohag. De funnos hos Erik Blodyx' enka Gunhild, hvars stenhall »var behängd med den vackraste tapet» (Niála kap. 3), och i Flateyarbók (III s. 244) berättas om Olof den helige, att konungen sagt till Torfinn skald: »gör en dikt om det, som är afbildadt på väggtapeten (þat er skrifat er à tialdinu)». Torfinn såg då efter och märkte, att på tapeten var afbildadt, huru Sigurd besegrade Fafner, och han kvad då visan:

Stridens stråle (svärdet) riktas
emot markens öppning,
blod faller ned öfver båda
sårskifvorna (klingans sidor) och hjälten vredgas.
Svärdet ristas i bröstet
på ringen kring gröna ljungen (ormen),
och kampdjärf höfding sig lagar
att taga i tu med steken.

Denna uppgift är intressant, ty den visar oss för det första, att det funnits nordiska tapeter med Sigurds historia, för det andra att dessa afbildat åtminstone två af de moment, som återfinnas på Ramsundsbärget, nämligen kampen mot draken och stekandet af hjärtat.

Huru vanliga dessa tapeter voro, framgår bäst af Eddadikterna, särskildt af dem, som tyckas återspegla en nordisk-brittisk kultur. En dylik tapet, dock ej

med Sigurds bild, beskrifves i Gudrunarkvida in forna. Gudrun berättar, att hon kommit till konung Hakons dotter i Danmark, och fortsätter:

Mig till glädje
hon i guld sydde
sydländska salar
och svanor danska,
vi stickade å bonad
de båldes kamp,
Sigars och Siggeirs
söderut på Fyen.

Vi sömmade käcke
kämpars lekar,
virkade med konst
konungens män,
högröda sköldar,
karske svenner,
svärdflock, hjälmflock,
hjältars följe;

Sigmunds skepp,
seglande från land,
stäfven med guldbild,
stammar med snidvärk.

En annan bonad eller tapet omtalas i Oddrunargratr str. 16; och den nu något korrumperade texten parafraseras i Volsungasagan (kap. 24): »Brynhild satt i en sal tillsammans med sina mör. Hon hade större konstfärdighet än andra kvinnor, hon lade in sin väf med guld och sömmade där de storvärk, som Sigurd hade utfört: ormens dråp, skattens tagande och Regins död» — med andra ord: den

beskrifna tapeten innehåller just de scener, som afbildats på Ramsundsbärget.

Väfda tapeter med motiv ur den germanska sagan voro således vanliga i Norden, särskildt tapeter framställande Sigurds historia, och allt talar för, att de bilder, som förekomma på de svenska runstenarna och de norska kyrkodörrarna varit kopior efter dylika tapeter.

Se vi nu på den *form* af *sagan*, som förekommer på dessa bilder, är den öfver allt den äldre (eller nordiska). Hvad Norge beträffar, är ju detta icke mera än man kunnat vänta, men det samma gäller ock Sverige och England.

Sagans förhistoria — om dråpet på Uttern och Andvaranaut — har, så vidt minnesmärkena visa, aldrig varit bekant i Tyskland, men i Sverige var denna sagoversion känd, såsom uttern å Ramsundsbärget visar. Sigurds äldre historia är i den tyska och nordiska sagoformen alldeles olika. Enligt Didriks saga af Bern, hvarmed Der hürnen Seyfrit nära öfverensstämmer, var Sigurd lärling hos en smed, som hette Mimer, och denne hade en broder vid namn Regin, som förvandlade sig till den aldra farligaste orm. Nu vill Mimer göra sig af med Sigurd och skickar honom till skogen att bränna kol, för att Regin där skall dräpa honom. Då Sigurd får se odjuret, springer han till elden och griper tag i den största trädstam, han där finner, och med den dräper han ormen. Därpå skall han steka ormköttet, bränner sig på fingret, för detta till munnen, förstår fåglalåt, hör några fåglar tala om Mimers förräderi, far tillbaka till smedjan och dräper där Mimer.

Redan af detta korta referat är det tydligt, att Ramsundsristningen icke återgifver den yngre (tyska) versionen af sagan utan den äldre (nordiska), enligt hvilken ormen dräptes med ett svärd, som förfärdigats af Regin (= den tyska sagans Mimer).*

Budbäraren Vinge, som sändes till bröderna med den nyssnämnda ringen, tillhör likaledes blott den äldre versionen, och med all sannolikhet är det denne budbärare, som åsyftats å de uppländska ristningarna.

Äfven Gunnars död berättas olika i den äldre och yngre versionen. I Nibelungenlied hugger Kriemhild (= Gudrun) hufvudet af honom, i Didriks saga kastas han i ett ormtorn, men på intetdera stället berättas såsom i den nordiska versionen, att han, då händerna bundits på honom, spelat harpa med fötterna. Detta är dock den sagoversion, som ligger bakom bilden å Norums dopfunt samt troligen ock för den å Ramsjöstenen.

Den i Sverige populära sagoformen har således varit den äldre d. v. s. den samma, som upptecknats i den isländska litteraturen.

Men alldeles samma sagoversion ligger bakom de engelska bilderna. Svärdets smidande och Fafnes-

* En olikhet mellan ristningarna förtjänar dock här att påpekas, ehuru den väl endast har kuriositetens intresse. På den manska Andreasstenen samt på de norska dörrarna steker Sigurd icke ormens hjärta, utan tydligen tre stycken af ormens kött. På Ramsundsbärget steker han däremot — liksom i Eddadikterna — ormens hjärta. Det är ju möjligt, att den tyska versionen invärkat på de norska portarnes träsnidare, men man kan också tänka sig, att bägge sagoversionerna varit ursprungliga i Norge, ehuru den ene bevarats i litteraturen, den andra i träskulpturen.

dråpet skildras där som i de nordiska bilderna, likaså Gunnars död. Äfven här har således sagoversionen varit den äldre.

Då nu, såsom jag förut sökt visa, själfva bildmotiven lånats från England och dessa bilder såväl där som i hela Norden förutsätta den äldre sagoversionen, är det väl ytterst sannolikt, att icke blott bilderna utan ock den bilderna åtföljande sagan lånats från samma land och icke från Tyskland. Vi hafva — så att säga — återfunnit planscherna i en sagobok, och dessa häntyda på en engelsk upplaga. Måste då icke också texten härröra från ett engelskt original? Men är det så, är också tidpunkten bestämd — från Tyskland hafva angelsachsarna före 600 fört denna saga med sig till England, och genom de nordiska vikingatågen i början af 800-talet fördes denna och andra germanska sagor öfver till Skandinavien. Före 800-talet kunna de där ej påvisas, men redan i början på detta århundrade möta vi allusioner på denna saga i Eddakväden och skaldedikter.

Äfven om vi undersöka frågan från mera allmänna synpunkter, komma vi till samma resultat: vikingatidens stora sagovandring har gått öfver England till Norden, ej direkt från Tyskland, via Danmark, till Sverige och Norge.

Betrakta vi Eddans Volundarkvida inledes den med en skildring, som till hela sin ton så afgjordt påminner om Lays brétons, att ingen litteraturhistoriker borde kunna vara tveksam om, att denna stämningsrika episod om svanjungfrun, som badar i skogssjön och där fångas af ungersvennen, stammar från samma land, där Lay Desirré, Guingamor och

andra dylika fésagor diktats. Namnen hänvisa ju ock på Britannien: Hlodver (Klodvig) och Kjar af Valland, och prinsessan, hvars namn den tyska sagan ej känner, hette i den angelsachsiska och den nordiska sagoversionen lika (Beaðuhild och Bǫðvildr). Slutligen förekommer ju denna saga på en gottländsk sten, som tillhör en grupp, hvars ornamentik och runtyper vittna om en liflig förbindelse med England.

Den äldsta dikt, som finnes om Didrik af Bern, fragmentet på Rökstenen, talar också för en sagovandring från England. Runtyperna tillhöra den grupp, som vi kunna kalla manska runor, konungen heter Tiaurikr, hvilket häntyder på, att namnet lånats från angelsachsarna, där det löd Téodrîc, och ej från tyskans Dêtrîh, och hjälten kallas »Skate marika» (mæringars furste) — något som icke omtalas i den dock så rikhaltiga tyska Didrikssagan, under det att den fornengelska dikten Deors klagan nämner, att Didrik under trettio vintrar ägde »Mæringa burg».

Och härtill kommer slutligen den starka invärkan från den engelska ordskatten och den engelska kulturen öfver hufvud, som Bugge och andra uppvisat.

Att man så starkt hållit på en sagovandring direkt från Tyskland, beror utan tvifvel därpå, att man haft svårt att lösslita sig från våra dagars geografiska föreställningssätt. Östersjöns hela södra kust är nu tyskt land, men vid den tid, som här kan komma i fråga, innehades dessa områden af slaverna, och tyskarna bodde inne i landet. Någon mera liflig beröring med de för öfrigt ganska råa sachsarna, hvilkas rike låg söder om Elbe, tyckas danskarna då knapt hafva haft, redan därför att deras land skil-

des af stora skogar. De germanska folk, med hvilka skandinaverna och särskildt danskarna hade den mesta samfärdseln, voro friser och franker, men före 700 var väl denna förbindelse jämförelsevis obetydlig. På 800-talet — kanske förr — uppstod det däremot en ganska liflig merkantil beröring med Frisland — hvarom t. ex. Ansgarius biografi vittnar — och den invärkan, som den isländskt-norska Sigurdsdiktningen i några detaljer rönt från den tyska sagan, beror med all sannolikhet på denna merkantila beröring med Frisland. För föreliggande fråga har detta likväl ingen betydelse, då detta tyska inflytande troligen är senare och endast berör några detaljer i sagan.*

Och ett faktum är, att det i Danmark och södra Sverige icke förekommer några Sigurdsbilder. Naturligtvis var Sigurdssagan där bekant — ty danskarna hade lärt känna den i England lika väl

* På tolfhundratalet kommer ytterligare en tysk strömning till Norden — genom de hanseatiska köpmännen. Det var på grundvalen af deras berättelser, som man vid midten af 1200-talet i den norska handelsstaden Bergen upptecknade Didriks saga af Bern. Nu finnas både i Sverige och Danmark folkvisor, som återgifva samma sagoversion som den sachsiskt-norska sagans, och man har därför hållit före, att dessa folkvisor skrifvits på grundvalen af den norsk-sachsiska sagan eller dess svenska öfversättning, den s. k. Didrikskrönikan. Men öfver hufvud stödja sig folkvisorna vida mindre på litterära källor än på muntliga berättelser. Och här är saken ganska klar. Det var naturligen icke blott hanseaterna i Bergen, som vid aftongillena berättade dessa sagor för sina norska vänner. Deras kamrater, som vistades i Visby, Köpenhamn eller Stockholm, berättade utan tvifvel alldeles samma sagor för det svenska och danska

som norrmän och svenskar — men den tyckes där knapt hafva förvärfvat sig samma popularitet som i de andra nordiska landen. Saxo, som ju så gärna drager in alla sagor i sin krönika, har icke upptagit den, och då han på ett ställe alluderar på den, alluderar han på den yngre (tyska) formen, som då, omkring 1200, måste hafva varit den mest bekanta i Danmark, under det att ungefär samtidigt den äldre (nordiska) formen var den populära i Sverige och Norge (Versås, Hyllestad o. s. v.). Han berättar nämligen om en tysk sångare, som för att varna Knut Lavard sjöng en visa, behandlande »notissimam Grimildæ erga fratres perfidiam» (Kriemhilds *allbekanta* förräderi mot bröderna). Men detta i Danmark *allbekanta* förräderi var i Norge och Sverige alldeles okändt, ty i den där allbekanta sagan förråder drottningen icke sina bröder, utan söker i stället att rädda dem, och åtminstone i Norge hette hon icke Kriemhild utan Gudrun.

Här har således den nordiska sagoversionen icke varit lika rotfast som i Norge och Sverige, och något skäl att antaga, att den äldre sagoformen öfver Danmark spridt sig till den öfriga Norden finnes således icke.

Det stora »genombrottet» icke blott i Nordens

---

auditorium, som lyssnade till dem. Didriksagan själf intygar, att dessa sagor voro mycket populära i Sverige och Danmark, och för författaren till den 1320 skrifna Erikskrönikan var »Didrik van Berner», d. v. s. just den *nedertyska* sagohjälten, en välbekant gestalt. Skillnaden mellan Norge samt Danmark-Sverige var i detta fall blott den, att i Norge gjorde man af dessa sagor en prosaroman, i Danmark och Sverige dansvisor.

kultur, utan ock i dess litteratur skedde genom vikingatågen, och detta »genombrott» framkallades genom impulser från England, där vi gjorde bekantskap med de stora germanska hjältesagorna. I popularitet vunno dessa nykomlingar snart nog öfvertaget öfver de äldre nordiska sagorna (om Lodbrok m. fl.), och vikingalitteraturen rör sig företrädesvis med ett engelskt sagostoff. Men vi voro icke *blott* mottagande. Från England lånade vi visserligen sagorna om Sigurd, Volund, Didrik och kanske ännu andra, men till ersättning skänkte vi engelsmännen hjältesagan om Beowulf — den enda, som bevarats af den en gång så rika angelsachsiska epiken, och slumpen har så fogat, att de engelska sagorna så godt som fullständigt förlorats i England, under det att de lefvat kvar i Norden, liksom den nordiska sagan förglömts i Norden, men lefvat kvar i England.



INNEHÅLL:






3 2044 009 531 773


CANCELLED

